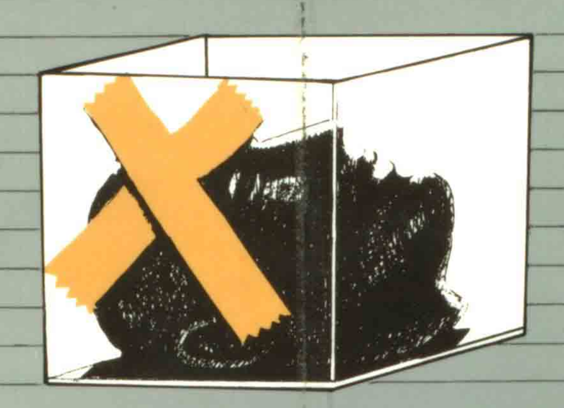


جدل الوعي العلمي

إشكالات الإنتاج الاجتماعي للمعرفة

الدكتور هشام غصيب



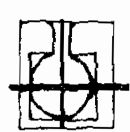
المؤسسة العربية للدراسات والنشر

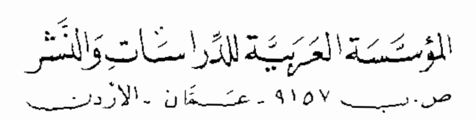
مشروع الدراسات والبحوث العلمية
الجمعية العلمية الملكية
عمان - الأردن

الطبعة الأولى
١٤١٢هـ - ١٩٩٢م



الجمعية العلمية الملكية
ص.ب ٩٢٥٨١٩ - عمان - الأردن





طبع في الجمعية العلمية الملكية

المحتويــــات

مقدمة ٧

□ الفصل الأول : الجدل وإنتاج المعرفة

(١ , ١) لماذا ينتج الإنسان المعرفة؟ ١١
(١ , ٢) ظاهرة الإنسان ١٦
(١ , ٣)معنى الديالكتيك (الجدل) ٢٠
(١ , ٤) تساؤلات عن منبع الجدل وماهيته ٢٣
(١ , ٥) أحبولات الفكر التحليلي ٢٧
(١ , ٦) وثنية الفكر التحليلي ٣٠
(١ , ٧) كيف ينتج الإنسان المعرفة ٣٣
(١ , ٨) مادية الموروث المعرفي وتاريخيته ٣٧
(١ , ٩) العلم بوصفه سيرورة اجتماعية ٤١

□ الفصل الثاني: الفكر وأنطولوجيا المجتمعات

(٢ , ١) ١٨٤٨ .... ٤٧
(٢ , ١) أزمة المثالية الأوروبية ٥٠
(٢ , ٣) بلزاك أم زولا ! ٥٢
(٢ , ٤) الحدث التاريخي في الكل الاجتماعي ٥٥
(٢ , ٥) مادية البناء الاجتماعي ٥٨
(٢ , ٦) المجتمع : كومة عشوائية أم بنية متحركة؟ ٦١
(٢ , ٧) المجتمع بين روسو وفرويد ٦٤

□ الفصل الثالث : حول مفهوم التقدم ٦٩

□ الفصل الرابع: الاستغراب في مجابهة الاستشراق

(٤ , ١) ضرورة الاستغراب ٧٩
(٤ , ٢) خصوصية الحضارة الحديثة ٨٢

(٣ , ٤) لانهائية الحضارة الحديثة ٨٤
(٤ , ٤) استيراد الفكر استغرابيا ٨٧
(٥ , ٤) أهمية الفلسفة في إنتاج المعرفة ٩٠

□ **الفصل الخامس: المغزى الحضاري للتثقيف العلمي في الوطن العربي**

(١ , ٥) توطئــة ٩٧
(٢ , ٥) التثقيف العلمي والاستغراب ٩٩
(٣ , ٥) مهمات النهوض العربي ١٠٥
(٤ , ٥) المغزى التاريخي للتثقيف العلمي في الوطن العربي ١١٠
(٥ , ٥) ماهية التأليف والكتابة العلميين ١١٥
(٦ , ٥) معوقات التثقيف العلمي في الوطن العربي ١١٩
(٧ , ٥) خاتمــة ١٢٣

□ **الفصل السادس: الواقعية الغاليلية في مجابهة الوضعية**

(١ , ٦) غاليليو: بطل الثورة العلمية الكبرى ١٢٧
(٢ , ٦) قيمة النقد ١٣٠
(٣ , ٦) الوضعية فلسفة جبانة ١٣٢
(٤ , ٦) نقد لوكاتش للوضعية ١٣٦
(٥ , ٦) مقوّمات النقد العلمي في دراسة التراث ١٤٠
(٦ , ٦) الفيزياء بين المادية والوضعية ١٤٣

□ **الفصل السابع: مسألة الالتزام في الممارسة الفكرية**

(١ , ٧) نحن والانتفاضة ١٤٩
(٢ , ٧) معسكران من المفكرين ١٥٢
(٣ , ٧) دور الالتزام في إنتاج المعرفة ١٥٥
(٤ , ٧) صنفان من الوعي الثقافي ١٥٧
(٥ , ٧) إيقاع النضال ١٦٠

مقدمـــة

لعل في مقدمة المهمات الملقاة على عاتق القوى الاجتماعية العربية المعنية بالتنمية والتقدم استيعاب مقومات التجربة الحضارية الغربية الحديثة والقبض على الجوهر التنموي لهذه التجربة حتى يتسنى لنا أن نعيد إنتاجه في الظروف السائدة في بلادنا. ولما كان انتاج العلم يحتل مركز الصدارة في الثقافة الغربية الحديثة، بات من الضروري فهم هذه العملية من حيث بنيتها الداخلية وشروطها ومقوماتها ومكامنها وآثارها الفلسفية والاجتماعية والتاريخية، حتى يتسنى لنا القبض على جوهر العملية التنموية الحديثة. فلا سبيل الى التنمية والتقدم من دون تخطيط، وبصورة خاصة تخطيط إنتاج العلم والمعرفة. ولا سبيل الى مثل هذا التخطيط من دون إدراك طبيعة إنتاج العلم والمعرفة من الجوانب المذكورة أعلاه، وهي الجوانب التي يركز عليها هذا الكتاب.

وعليه، فقد قسم الكتاب إلى سبعة فصول تتناول المسائل الآتية:

يعالج الفصل الأول الكيفية والآليات العامة لإنتاج المعرفة العلمية والبنى الداخلية لهذه المعرفة، مع التركيز على علاقة المعرفة مع الجدل (الديالكتيك).

أما الفصل الثاني فيعالج طبيعة الوجود الاجتماعي وعلاقته مع الفكر ومع الأحداث التاريخية والثقافية. وتشكل هذه المعالجة أساسا لمناقشة مفهوم التقدم كما تبلور تاريخيا في العصر الحديث، وذلك في الفصل الثالث.

ويتناول الفصل الرابع خصوصية العلاقة التي تربطنا مع الغرب بدلالة الطابع

اللانهائي الذي تتسم به الحضارة الغربية الحديثة، والذي يستلزم ممارسة ما أسميه «الاستغراب»، وهو نقيض الاستشراق، في التعامل الثقافي مع الغرب وحضارته.

ويقودنا هذا بدوره إلى مناقشة مسألة التثقيف العلمي في الوطن العربي بوصفه بعدا اساسيا من أبعاد الاستغراب ومهمة أساسية من مهمات التحرر القومي، وذلك في الفصل الخامس.

ويوجه الفصل السادس نقدا للتصورات الإمبريقية والوضعية للمعرفة من منظور الواقعية الغاليلية (نسبة إلى غاليليو) المنسجمة في جوهرها مع منظور حركة التحرر القومي، وذلك بالاستعانة بجدلية الفيلسوف المجري غيورغ لوكاتش.

ويتناول الفصل السابع مسألة الالتزام التاريخي في الممارسة الفكرية وعلاقة النضال الاجتماعي مع إنتاج المعرفة وبنيتها، وذلك ارتكازا إلى مثال نضالي ساطع هو الانتفاضة الفلسطينية.

الفصل الأول

الجدل وإنتاج المعرفة

(١ , ١) لماذا ينتج الإنسان المعرفة؟

يتساءل فيلسوف العلم المعروف، هانز رايخنباخ، في كتابه الموسوم «من كوبرنيكوس إلى آينشتاين» عن الحاجة التي تدفعنا إلى محاولة معرفة مثلاً، ما إذا كانت الشمس تدور حول الأرض أم العكس. فهو يقول: لماذا نحتاج إلى معرفة ذلك؟ ولماذا يعنينا هذا الأمر؟ وما جدوى هذه المعرفة وما فائدتها؟ ثم إنه يبدي أيضاً حيرته إزاء المعارك الطاحنة التي دارت رحاها بين البشر عبر العصور بصدد هذه الوسائل التجريدية البعيدة عن اهتماماتنا اليومية.

وهو بالتأكيد تساؤل مشروع، وإن بدا غريباً وساذجاً للوهلة الأولى. أما الجواب الذي يقدمه رايخنباخ، فهو لا يعكس الواقع التاريخي بقدر ما يعكس التصور الوضعي المنطقي الذي ينطلق منه رايخنباخ في فلسفته. إذ يرى رايخنباخ أن استفساراتنا الكونية لا تمت بصلة لهمومنا واهتمامنا اليومية، وأن المعرفة التي تجيب عن هذه الاستفسارات قد تكون خالية تماماً من أي فائدة عملية. فالذي يدفعنا إلى هذه المعرفة وهذه التصورات الكونية هو رغبتنا في اقتناء «القدرة على الشعور بالموقع الذي نحتله في العالم»، على حدّ تعبير رايخنباخ. ذلك أن التساؤلات التي يطرحها الإنسان بصدد معنى حياته وأفعاله تنطوي بالضرورة على تساؤلات كونية وفلكية. فبحث الإنسان المتواصل عن معنى لحياته وأفعاله هو (في نظر رايخنباخ) الذي يدفع الإنسان إلى طرح التساؤلات الكونية والفلكية والاهتمام بها، بل والقتال والموت في سبيلها.

لكن نظرة متفحصة إلى تاريخ البشر ونشوء المعرفة وتطورها تكشف لنا قصور رأي رايخنباخ هذا وأحاديته وطابعه التجريدي التبسيطي السطحي الذي يعزله عن عيانية الواقع التاريخي للعلوم. فهو يلجأ إلى إسقاط طبيعة إنسان القرن العشرين (التائه والقلق والمتشرذم على صعيدي الذات والمجتمع) على التاريخ

البشري برمته، متناسياً أن هذا الإنسان هو نتاج عياني لتطور تاريخي طويل يتخلله حشد من الشروخ والالتواءات ولحظات القطع، وأنه، من ثم، ليس صورة أزلية «للوضع الإنساني» أنّى كان وأنّى وجد. فليس صحيحاً أن الإنسان لا شغل له ولا شاغل سوى البحث عن معنى لحياته وأفعاله. بل إن طبيعته البيولوجية والاجتماعية وتاريخه المسجل كليهما يدل على أن جوهر نشاطه يتمحور حول البحث عن وسائل عيشه وبقائه، ومن ثم يتمحور حول تنظيم الإنتاج المادي الذي يضمن بقاء الجماعة البشرية واستمرارها. لكن الإنسان، وبحكم تركيبته الدماغية، لا يتحرك في ذلك بالغريزة وحدها، وهي قاصرة على أية حال بالنسبة إلى الحيوانات الأخرى، وإنما يتحرك أيضاً بقوة العقل والإدراك والرمز، أعني بقوة المعرفة. بذلك، فإن نشاط الإنسان، المتمحور حول البحث عن وسائل المعيشة والحياة وحول تنظيم إنتاجها، يستلزم الحصول على المعرفة وإنتاجها والاستفادة منها ومن خبرة الإنسان المتراكمة. وهذا القول ينطبق على جميع مراحل التاريخ: مرحلة الصيد، والمرحلة الرعوية، والمرحلة الزراعية، والمرحلة الحرفية، والمرحلة الصناعية، والمرحلة الحديثة. فالصياد البدائي يحتاج إلى حد أدنى من المعرفة بصدد المواد التي يستعملها في صناعة أدوات الصيد، وبصدد الحيوانات موضوع نشاطه والموجودة في بيئته، وبصدد جغرافية بيئته وطبوغرافيتها، وما إلى ذلك. والفلاح في حاجة إلى قدر من المعرفة بصدد طبيعة التربة الزراعية، والفصول المتعاقبة، ودورات الطبيعة، وتقلبات الطقس، وطبائع الحيوانات التي يسخرها في عمله، وطبيعة ما يزرعه من نبات ومراحل نموه وشروطه، وما إلى ذلك.

هكذا إذاً يبدأ الإنسان المعرفة: عبر بحثه عن وسائل معيشته وحياته ومحاولته تنظيم إنتاجها وحل المشكلات المتعلقة بها. هكذا تبدأ المعرفة: من مقتضيات القاعدة الاقتصادية والحياة اليومية للبشر، لا من رغبة وجودية أزلية في إيجاد معنى للحياة وللمشروعات البشرية، كما يدعي رايخنباخ وأمثاله من

الفلاسفة المحدثين.

أما تطور المعرفة وتشعبها، فأمر آخر. فلئن كانت المعرفة تنبع من تربة الاقتصاد والحاجات المادية الأساسية، فلا يعني ذلك أنها تبقى مرتبطة بهذه التربة بصورة مباشرة. فهي كالوليد: ما إن يلفظه رحم الأم حتى يكتسب كينونة مستقلة أو شبه مستقلة ويتبع خط تطور خاص به. ذلك أنه، مع تطور وسائل الإنتاج وقوى الإنتاج الأخرى، يتشعب العمل ويتطور تقسيم العمل إلى شبكة معقدة متعددة الأبعاد والجوانب، فيبدأ التخصص، أعني تفرغ جماعات وفئات معينة لنمط معين من العمل، بما في ذلك التخصص في إنتاج المعرفة. فتبدأ المعرفة عند ذلك خط تطور خاص بها ومستقل نسبيا عن تربة الإنتاج المادي، حيث إن المعرفة في هذه الحال لا يتم إنتاجها بصورة مباشرة عبر عملية الإنتاج المادي ولا من قبل منتجي أساسيات الحياة أنفسهم، وإنما من قبل فئات خاصة لا تمت بصلة مباشرة لعالم الإنتاج المادي، ولا ترتبط بهذا العالم إلا عبر البنيتين السياسية والآيديولوجية. وعلى سبيل المثال، فقد شكلت طبقة الكهنوت في مصر الفرعونية مثل تلك الفئة، فكان إنتاج المعرفة «المفيدة» والعملية من اختصاصها وحكراً عليها. ولم تعد المعرفة تنتج استجابة لمقتضيات الإنتاج المادي المباشر وحلّا لمشكلاته فحسب، وإنما أخذت تنتج أيضاً استجابة لمتطلبات طبقية معينة، مادية وآيديولوجية (فكرية ووجدانية). من ذلك نبع استقلالها الذاتي النسبي عن الحاجات الاقتصادية المباشرة، أعني نبعت ماديتها النسبية.

هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنه ينبغي التنبيه جيداً إلى أن المعرفة والأفكار لا تنبع من فراغ ولا يتم إنتاجها بمعزل عن بعضها، وإنما ترتبط بالضرورة بأطر فكرية عامة ذات ثوابت معينة، وذلك للأسباب الآتية: (١) إن المعرفة يعبر عنها بالضرورة بدلالة مفهومات، مهما كانت بدائية. لكن المفهومات لا تكتسب معناها من ذاتها، وإنما تكتسبه من الإطار الفكري

الذي تقع ضمنه. وبتعبير آخر، فإن اللغة التي يتم بها وصف الأحداث والتعبير عن المعرفة بدلالتها تفترض بالضرورة إطاراً فكرياً عاماً وشاملاً. (٢) ليس هناك وصف خالص مجرد من «شوائب» التفسير والتأويل والتنظير. وبصورة خاصة، فإنه ثمة علاقة جدلية وثيقة بين الوصف والتفسير بحيث إنهما يكونان مماثلين لبعضما في اختلافهما، فينقلب الوصف تفسيراً وينقلب التفسير وصفاً اعتماداً على إطار الاستقصاء المتبع. لكن التفسير بالضرورة ينطوي على تصور عام للموضوع ذي ثوابت معينة. بذلك فإن المعرفة في حد ذاتها تنطوي على مثل ذلك. (٣) إن المحرك الأساسي لتطور الفكر والمعرفة وللبحث عن المعرفة هو الاستفسار والتساؤل والسؤال. لكن الأخيرة لا تنبع من العدم، وإنما تنطوي بالضرورة على إطار فكري عام يحدد معناها ومغزاها وعلاقاتها الممكنة مع موضوعها. (٤) إن عملية فهم ظاهرة أو أي موضوع آخر للعقل، وفي أي صورة كانت، بما في ذلك الصورة الأسطورية، لهي في جوهرها عملية ربط للخاص أو زرع للخاص في العام. بذلك، فإن فهم الخاص أو معرفته أو استملاكه فكرياً هو في أساسه عملية إدخاله في إطار ذهني شمولي، يعني إعادة إنتاج الصور الذهنية لظاهراته بأدوات ذهنية تنتظم بحكم طبيعتها في مثل هذا الإطار.

من ذلك كله، يتضح أن المعرفة في جوهرها كونية وشمولية النزوع ولانهائية الطابع. فهي، مهما كانت عملية ومهما كانت جذورها عملية، فإنها بالضرورة تمتد إلى أطر ذهنية تتضمن تصورات عامة عن الوجود وأصله ومصيره وبنيته العامة ومكوناته الأساسية وما إلى ذلك. فكون المعرفة عملية في أساسها لا ينفي انفتاحها على اللانهائي والكوني والشمولي، وإنما يؤكده. فقول رايخنباخ إذاً أن اهتماماتنا الكونية (مثلاً اهتمامنا بالسؤال عما إذا كانت الأرض هي التي تدور حول الشمس أم العكس) لا تمت بصلة لهمومنا واهتماماتنا اليومية قول مبتور يحكمه منطق تحليلي يصمت عن العلاقات العضوية والجدلية

التي تربط معاً بنى الوجود وظاهراته ومستوياته، وتشوبه نظرة لاتاريخية تسقط هيئة الحاضر على الماضي. فليس هناك جدار مطلق يفصل المعرفة العملية عن المعرفة النظرية التي تبدو للوعي الإمبريقي المعاصر بعيدة كل البعد عن الواقع الإنساني المادي، وإنما هما في الأصل معرفة واحدة بحكم طبيعة المعرفة ذاتها كائناً ما كان نوعها. فالإنسان يعنى بالأمور النظرية والكونية والفلكية البعيدة ظاهريا عن حياة الإنسان اليومية لا لأنه يبحث باستمرار عن معنى لحياته في الكون، وإنما لأن هذه الأمور تشكل جزءاً لا يتجزأ من بنية المعرفة البشرية في حدّ ذاتها؛ تلك المعرفة التي ينتجها الإنسان بالضرورة لأنه لا يستطيع أن ينتج وسائل حياته المادية وبقائها واستمرارها من دونها.

إذاً، فالمعرفة العملية والأخرى النظرية معرفة واحدة في الأساس. أما افتراقهما ضمن وحدتهما الجدلية عبر التاريخ، فهو لا يعود إلى اختلاف بينهما في الجوهر، ولا إلى نزوع بشري ميتافيزيقي وجودي نحو معنى الحياة والوجود لا يمت بصلة للواقع المادي، وإنما يعود إلى تطور المجتمع البشري وتشعب منظومة تقسيم العمل فيه. فمع تطور هذه المنظومة يستقل منتجو المعرفة النظرية عن كل من منتجي المعرفة العملية ومنتجي أساسيات الحياة استقلالاً نسبياً وبصورة تدريجية، فتبدو المعرفة النظرية وكأنها تعبير عن حب استطلاع ميتافيزيقي نقي لا يلوثه أي هدف عملي مادي ولا نجده إلا عند النخبة.

هذا هو تعليلنا للأسباب الجوهرية التي دفعت الإنسان وتدفعه إلى إنتاج المعرفة. وقد انصب هذا التعليل على فكرة أن المعرفة لا يمكن عزلها عن بعضها ولا عن التصورات الشمولية الكونية، بل إن هذه الأخيرة هي أطر وجود المعرفة وبقائها، كائناً ما كان نوع المعرفة. وهنا يبرز السؤال: ما العوامل المادية والاجتماعية التي تحدد طبيعة هذه الأطر والتصورات وتحدد أنماط تطورها؟

(٢ , ١) ظاهرة الإنسان

تمحور البند السابق حول نقطتين أساسيتين، همـا :

أ – إن عملية الإنتاج المادي في المجتمع البشري، والتي بها ينتج الإنسان وسائل معيشته وحياته وبها يضمن استمرار حياة المجتمع، تستلزم بالضرورة إنتاج المعرفة، وذلك بحكم التركيبة الدماغية للإنسان، حيث إن الإنسان لا يلجأ إلى الغريزة وحدها لتأمين وسائل معيشته، كما هو الحال مع الحيوانات، لكنه يلجأ أيضا وبالضرورة إلى الفكر والمعرفة والرمز لضمان ذلك. بيد أنه مع تطور منظومة تقسيم العمل يستقل منتجو المعرفة النظرية عن كل من منتجي المعرفة العملية ومنتجي أساسيات الحياة استقلالاً نسبياً وبصورة تدريجية، فتبدو المعرفة النظرية وكأنها تعبير عن حب استطلاع ميتافيزيقي نقي لا يلوثه أي هدف عملي مادي ولا نجده إلا عند النخبة.

ب – ليست هناك معرفة عملية من دون معرفة نظرية، حيث إن المعرفة كونية وشمولية في جوهرها، بمعنى أن لها شروطاً ذهنية عامة وشمولية مهما كانت عملية الطابع. بذلك، أعني بالنظر إلى وحدة المعرفتين، فإن كون وظيفة المعرفة وظيفة عملية في الأساس لا يتعارض مع سعي الإنسان إلى إنتاج المعرفة النظرية.

وقد يرى بعض القرّاء في هذا التصور حطاً من قيمة الإنسان وتحقيراً من شأنه ومكانته. فهم قد يرون في الإنسان كائناً ميتافيزيقياً لا يحيا بالخبز وحده، وإنما يصبو بحكم جوهره الميتافيزيقي إما إلى الدخول في حالة مثالية وإما إلى تحقيق هدف مثالي متسام. لكن الفرق الحقيقي بين هذين التصورين لا يكمن في أن الأول يحط من قدر الإنسان، فيما يعلي التصور الثاني من شأنه، وإنما يكمن في أن الأول تصور واقعي يأخذ بعين الاعتبار الوجود البشري في جميع أبعاده وجوانبه، فيما يصب الثاني كل تركيزه على جانب واحد فقط من هذه

الجوانب، مضخماً إياه ليحل محل جميع الجوانب الأخرى. ذلك أن التصور الأول الذي طرح في البند السابق يأخذ الحقيقتين العلميتين الآتيتين بصدد الانسان:

أ - إن الإنسان انبثق من تربة المملكة الحيوانية. فهو كائن بيولوجي يشترك مع الحيوانات الأخرى في السمات العامة للمملكة الحيوانية. وبحكم كونه نظاماً بيولوجيا ماديا، فهو في سعي دؤوب إلى تأمين وسائل بقائه وراحته، شأنه في ذلك شأن جميع الحيوانات الأخرى. أو، كما قال أحد كبار المفكرين الألمان في منتصف القرن التاسع عشر: «ينبغي أن نبدأ بذكر الافتراض الأول لأي وجود بشري، ومن ثم للتاريخ برمته، وهو أنه ينبغي للبشر أن يكونوا في وضع يؤهلهم للعيش حتى يتسنى لهم أن يصنعوا التاريخ. فالحياة تتضمن قبل أي شيء آخر تأمين الطعام والشراب والكساء والمأوى وغير تلك من المتطلبات المادية الأساسية. بذلك، فإن الفعل التاريخي الأول هو إنتاج الحياة المادية نفسها. وهذا فعل تاريخي بحق. بل إنه شرط جذري للتاريخ برمته لا مفرّ من تحقيقه اليوم، كما في الأمس ومنذ آلاف السنين، في كل يوم وكل ساعة، لا لشيء إلا للإبقاء على الحياة البشرية».

ب - لكن الإنسان يتميز كيفيا عن باقي الحيوانات ضمن إطار المملكة الحيوانية ذاتها. إنه يشكل ثورة في المملكة الحيوانية (وربما في تاريخ الكون برمته) ترفعها من مستوى إلى مستوى آخر بإضافة بعد جديد إليها، بمعنى أن جميع الفروقات النوعية بين الحيوانات الأخرى تذوب بالنسبة إلى الفرق الثوري القائم بينها وبين الإنسان. والحق أن هذا التميّز لم يخفَ على الإنسان للحظة واحدة منذ نشأته، فعبّر عنه بصور متنوعة اختلفت باختلاف الحقبة التاريخية ودرجة رقي المجتمع والطبيعة الاجتماعية للفئات المعبرة. إذ ثمة إجماع في هذا الشأن بين مختلف التصورات التي نشأت عبر التاريخ. تلتقي في ذلك الأساطير والأديان والعلوم قاطبة.

وكما أسلفت، فإن التصور المادي المطروح في البند السابق لطبيعة المعرفة يأخذ الحقيقتين العلميتين المذكورتين أعلاه بعين الاعتبار. أما التصور المثالي الكامن مثلاً في الرأي الذي عزوته إلى هانز رايخنباخ، فإنه يهمل الحقيقة الأولى في هذا الشأن ويصب كل تركيزه على الحقيقة الثانية بعد أن يكسبها معنى ميتافيزيقيا ويعبر عنها بلغة مستمدة من الفلسفة المثالية. ووسيلته إلى ذلك هي عزل مفهوم العقل عن مفهوم المادة، وفصل النشاط الإنساني عن باقي النشاطات البيولوجية والفيزيولوجية وعن البيئة المادية ذاتها فصلاً مطلقاً وجوهرياً، بمعنى إقامة جدار لانهائي مطلق بين العقل والمادة، بين الروح والجسد. وبهذه الوسيلة، بفصم عرى العلاقة الجدلية بين الحقيقتين المذكورتين أعلاه فصما تعسفيا، فإن أصحاب هذا التصور يوهمون أنفسهم ويوهمون غيرهم بأنهم يعترفون بالحقيقتين العلميتين كلتيهما اعترافاً كاملاً، ومن ثم بأن تصورهم هذا لا يتعارض مطلقاً مع العلم وحقائقه. لكن بيت القصيد ههنا هو أن يعترف المرء بالحقيقتين منهجياً في آن واحد وفي المجال ذاته. وهذا ما لا يفعلونه. فهم على استعداد تام لأخذ جذور الإنسان الحيوانية بعين الاعتبار حينما يتكلمون عن الجسد وعملياته الداخلية. لكنهم سرعان ما «ينسون» هذا البعد حين يتكلمون عن العقل وعملياته وتجسيداته الحضارية. فهم يعاملون البنى والظواهر الروحية في حياة الإنسان بمعزل تام عن ماديته وحيوانيته، وكأن هذه المادية وتلك الحيوانية تدنسان العقل وتلوثانه. ولكن، بتحقير هذا البعد الجوهري من الانسان، فإنهم في واقع الحال يحقرون الإنسان نفسه من حيث لا يدرون، حيث إن الإنسان لا يستطيع في النهاية تخطي طبيعته الحيوانية مهما حاول أن «يحرر» ذاته من رغباته وحاجاته المادية. والحق أن تصورهم هذا في جوهره لا يعدو كونه حكماً قيمياً على العالم وعلى الإنسان، وإن كان يتمظهر في العادة على صورة نظرية فلسفية أو علمية في الإنسان. فلما كان العقل المثالي المجرّد من شوائب المادية والذي ينادون فيه غير موجود سوى في

عالمهم الآيديولوجي الوهمي، ولما كان هذا العقل أيضاً هو معيار الحق والجمال والرقي، فإن الإنسان الفعلي بلحمه ودمه محكوم عليه مسبقاً في نظامهم بالسقوط والفساد.

ولعل أوضح مثال على هذا التصور المثالي لطبيعة الإنسان وعلى هذا الفصل التعسفي بين الحقيقتين هو التصور الديكارتي لطبيعة الحياة والوجود والذي طرحه الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت في النصف الأول من القرن السابع عشر. إذا رأى ديكارت أن الوجود يتكون من عالمين يختلفان مطلقاً وجوهرياً عن بعضهما من حيث الماهية والشكل والمضمون والقوانين المحركة: عالم المادة res extensa الذي يشكل جوهره الامتداد المكاني، وعالم الإدراك res cogitans الذي يشكل جوهره الوعي. وذهب ديكارت إلى وضع النباتات والحيوانات جميعاً، باستثناء الإنسان، ضمن إطار العالم الأول. فاعتبر الحيوانات مثلاً مجردة من أي أثر للعقل والوعي والروح، وعدّها نوعاً من الآلات الصماء المعقدة التي تتحرك وفق قوانين الميكانيكا الحتمية Deterministic Mechanics. أما الإنسان، فقد قسمه ديكارت إلى قسمين منفصلين مطلقاً عن بعضهما: الجسد الذي ينتمي كليا إلى عالم المادة الممتدة، والروح الذي ينتمي كليا إلى عالم الإدراك. لذا، فقد وجد ديكارت صعوبة كبيرة في تفسير كثير من الظاهرات الانسانية التي تشير بوضوح إلى علاقة عضوية أساسية بين الجسد والروح (انظر مثلاً مراسلاته مع الأميرة إليزابيث حول ازدواجية الجسد والروح).

لكن ديكارت لم يكن مجرد حدث فلسفي طارىء، وإنما كان يمثل نزعة عميقة في الفكر الحديث ابتلي بها هذا الفكر على مرّ عصوره وما زال مبتلياً بها، كما سنبين لاحقاً.

(٣ , ١) معنى الديالكتيك (الجدل)

أمامنا عالم معقد من البنى والسيرورات والإمكانات، هو الإنسان. وأمامنا حقيقتان علميتان بصدد هذا العالم الزاخر تمثلان البعدين الرئيسيين لجوهره، وهما أن الإنسان كائن حيواني بكل ما ينطوي عليه ذلك من أسس ومبادىء، وأنه متميز استثنائياً عن باقي الكائنات الحيوانية. والمهم هنا ليس الإقرار بالحقيقتين كل على حدة وكل في مجالها الخاص وزمنها الخاص، وإنما الإقرار بالحقيقتين معاً في آن واحد وفي فهم الظاهرات الإنسانية بحق، مثلاً في فهم ظاهرة التاريخ البشري، وظاهرة المجتمع البشري، وظاهرة الحضارة البشرية، وظاهرة اللغة، وما إلى ذلك. المهم هو الكيفية التي ندرك بها العلاقة الوثيقة القائمة بين هاتين الحقيقتين، وإدراكنا الكيفية التي تترجم بها هذه العلاقة على صعيد ظاهرة الإنسان بوصفه كائناً حيوانياً متميزاً، أعني بوصفه إنساناً، لا بوصفه نظاماً بيولوجيا محضاً ولا بوصفه كائناً ميتافيزيقيا مثالياً. فجلّنا يردد مقولة أن الإنسان حيوان ناطق. ولكن، إلى أي مدى نفهم هذه المقولة ونطبقها؟ إلى أي مدى نعمم معنى هذه المقولة على الظاهرات الإنسانية في مستوياتها وأنساقها المتنوعة، وإلى أي مدى نترجمها إلى منهجية استقصاء ونظر؟ كم منا يدرك منطويات هذه المقولة وأبعادها وأعماقها ونتائجها؟ وكم منا يقولب فهمه لظاهرة الإنسان وفقاً لها؟

والحق أن الإدراك المنهجي العياني لهذه الحقائق والشروط ولمغزاها الوجودي ومعناها الكوني لم يهبط على الإنسان دفعة واحدة، ولم يكن وليد التطور الذاتي للفكر، وإنما جاء بعد معاناة حضارية عميقة وطويلة وصراعات اجتماعية حادة وتطورات كبيرة في قدرات الإنسان. وبصورة خاصة، فقد احتاج ترسخ هذا الإدراك في الحضارة البشرية إلى تطورات معينة في كل من الفلسفة وعلوم الطبيعة وعلوم الاجتماع، بل وإلى تطورات معينة في منظومة العلاقات التي تربط

هذه النشاطات الحضارية ببعضها. وعلى أية حال، فإن عملية ترسخ هذا الإدراك لما تكتمل، من حيث إن العديد من المجتمعات والقطاعات ما زال يعاني من نقص كبير في هذا الإدراك على صعيدي الفكر والعمل. ولعله من المفيد تتبع الخطوط الرئيسية في الفلسفة والعلوم والتي قادت إلى الإدراك المنهجي لطبيعة الإنسان. فهذه خير وسيلة لترسيخ هذا الإدراك في ذهن من لم يدركه بعد، ولتجديده في ذهن من سبق أن أدركه. والحق أن هذا هو واحد من الأهداف الرئيسية لهذا الكتاب: تتبع المسارات الرئيسية لتطور الوعي العلمي في محاولته فهم ذاته وفهم بيئته الكونية.

وفي هذا المقام، فإنه ينبغي بالتأكيد على أنه من الصعب حقاً فصل الفلسفة عن العلوم. فالفلسفة لها حضورها المؤثر والفعال في الوعي العلمي والذي لا يجوز إغفاله إذا أردنا النفاذ إلى جوهر هذا الوعي. وعليه، فسيكون تركيزنا في هذا الكتاب على خط التماس والتفاعل بين الفلسفة وبين الفيزياء من العلوم بصورة خاصة، حيث إن الجوهر الفكري لتطور الوعي العلمي وبنيته الأساسية (الجدلية) يتجليان في أوضح صورهما في هذا الخط بالذات. من هذا وذاك جاء عنوان الكتاب «جدل الوعي العلمي». وكان في ذهني في الأصل أن أسمي الكتاب «ظاهراتية الوعي العلمي» وذلك على غرار كتاب هيغل الذائع الصيت «ظاهراتية العقل». لكني آثرت أن أتجنب استعمال لفظة «ظاهراتية»، أولاً بالنظر إلى نشاز جرسها، وثانياً بالنظر إلى ما قد توحي به هذه اللفظة من رغبة في البقاء على السطح وتفادي الغوص إلى باطن الأمور، وهو ما ليس في نيتنا فعله.

أما استعمالنا لفظة «جدل» في هذا المقام، فمرده إلى التصور الآتي:

إذا استعرضنا تاريخ الوعي العلمي كما يتمظهر في خط التماس بين الفلسفة وعلوم الطبيعة، نجد أنه يتسم بنسق معين ينم عن ذاتية معينة، وأنه من ثم ليس

مجرّد تكرار ممل أو حركة عشوائية. كذلك، فإننا نجد أن هذا النسق ليس نسقاً مالساً ومتصلاً، وإنما هو نسق متوتر متصاعد تعتوره الانحناءات والشروخ والالتواءات ولحظات القطع (الثورات) النابعة مما يسود باطن التماس هذا من تناقضات وتيارات متنازعة متلاطمة. لذلك أسمينا هذا النسق جدليا (ديالكتيكيا) Dialectical. فالجدل (الديالكتيك) Dialectic هو بنية تغيير (تطور) الكلاّت المفتوحة Open Totalities، أعني الأنظمة التي ترتبط أركانها معاً عبر بنى محدودة لكن متميزة عن غيرها، والتي تسعى باستمرار، وبحكم محدوديتها، إلى استيعاب المزيد من عناصر بيئتها.

والذي يحدث في هذا المجال هو أنه كلما اتسعت أطر النظام المعني لاستيعاب المزيد من عناصر بيئتها، تفاقمت التناقضات فيما بينها وتفتق مزيد من الأطر المتعارضة مع الأطر القائمة. ثم ان هذه التناقضات والنزاعات تزداد حدة حتى تفجر بنية النظام المعني. عند ذاك، تنحل هذه وتتداخل معاً لتكون بنية جديدة أكثر رقياً واتساقاً. هكذا تتغير الكلات المفتوحة، وهكذا ينقلب المقدار Quantity، بفعل التراكم، إلى نوع (كيف) Quality.

وليس الديكالكتيك (الجدل) سوى نسق هذا التغيير. ولما كان هذا النسق ينبع من جوهر الكلات المفتوحة، فهو ينطبق على جميع الأنظمة التي تمتلك هذا الجوهر، بغض النظر عن صنفها. فهو ينطبق على الأنظمة المادية غير العضوية وعلى الأنظمة البيولوجية وعلى الأنظمة الاجتماعية وعلى الأنظمة المعرفية سواء سواء. فهو ليس بالضرورة مرتبطاً بالوعي والإدراك، وهو ليس بشرياً محضاً، كما ظن بعض كبار فلاسفة القرن العشرين أمثال لوكاتش Lukacs المجري وسارتر Sartre الفرنسي. إنه نسق عام ينطبق على الطبيعة والمجتمع والوعي البشري سواء بسواء، كما أدرك كل من هيغل وإنغلز الألمانيين في القرن الماضي.

وينبغي التنبه في هذا المقام إلى أن قوانين الديالكتيك الثلاثة المشهورة والتي اشتقها إنغلز من هيغل (قانون تداخل المتناقضات معاً، وقانون نفي النفي، وقانون تحويل المقدار إلى كيف) تنبع بصورة طبيعية وحتمية من التعريف المطروح أعلاه، حيث إن الأخير ليس سوى صورة مكثفة للقوانين المذكورة. بذلك، فإن تعريفنا لا يختلف عن التعريف الذي طرحه إنغلز في كتابه المشهور الموسوم «بجدل الطبيعة» إلا من حيث الشكل.

ونحن في هذا الكتاب ندعي أن العلم يشكل كلاً مفتوحاً على غرار ما عرفناه أعلاه، ومن ثم أن له استقلالية ذاتية نسبية وأن لتطوره نسقاً جدلياً خاصاً به. بل نذهب إلى القول أن العلم يمثل الجدل في أوضح صوره وأنقاها، وأنه من ثم يمثل صورة مثالية لمصير البشرية ومستقبلها.

وبطبيعة الحال، فإن قولنا هذا ليس أكثر من ادعاء معقول في هذه المرحلة. والمطلوب هو بيان ذلك عيانيا بدلالة الفلسفة وتاريخ العلم. وهذا ما سنحاول تنفيذه في هذا الكتاب.

(٤ , ١) تساؤلات عن منبع الجدل وماهيته

قلنا إننا نسعى إلى تتبع مسار تطور الوعي العلمي عبر خط التماس والتفاعل بين الفلسفة وبين الفيزياء، وبخاصة إبراز بعده الجدلي (الديالكتيكي)، وذلك من أجل الوصول إلى فهم دقيق وشامل لظاهرتي العلم والإنسان. وركزنا بصورة خاصة على مفهوم الجدل (الديالكتيك) باعتباره يمثل البنية الجوهرية لمثل هذا المسار، ومن ثم باعتباره مفهوماً أساسياً في فهم ظاهرتي العلم والإنسان، واعتبرنا الجدل نسق تغيير ما أسميناه الكلاّت المفتوحة Open Totalities، وهي أنظمة مفتوحة متميزة عن بيئتها من حيث البنية والدينامية وتسعى باستمرار، وبحكم محدوديتها، إلى استيعاب عناصر بيئتها بآليات معينة تنبع من ذاتها.

ولعل التعريف الذي طرحناه لمفهوم الجدل تعريف جديد بعض الشيء وغير مألوف لكثير من القرّاء والمهتمين. لكننا آثرنا اعتماده، برغم بعده عن المألوف، لحرصنا على تفادي استعمال الكليشيهات والمعادلات الجاهزة التي فقدت معناها لدى الكثيرين لكثرة ما قيلت، برغم ما تمثله من أفكار مفيدة وصحيحة. فتجديد الفكر وشكل التعبير عنه وإعادة إنتاج الأفكار تحت ظروف جديدة وبصيغ تعبيرية جديدة أمر لا بدّ منه إذا أريد للفكر أن يحافظ على معناه وحيويته وفاعليته الاجتماعية.

والحق أن التعريف الذي طرحناه اشتققناه من الممارسة العلمية ذاتها ومن تتبعنا اللحظات الحاسمة في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة كليهما. فنحن لم نلجأ إلى تطبيق الصيغ التقليدية الجاهزة للجدل، مثل تلك التي اشتقها هيغل من منطق ارتباط الأفكار المجردة ببعضها ومن السيرورة التاريخية، أو تلك التي اشتقها إنغلز من حقلي التاريخ والعلم الطبيعي، أو تلك التي اشتقها لوكاتش من مفهوم الكل الاجتماعي، أو تلك التي اشتقها الفيلسوف الفرنسي المعاصر لوي ألتوسير من ثورات القرن العشرين، أو تلك التي اشتقها جان بول سارتر من وعي الفرد والجماعة (في كتابه «نقد العقل الجدلي»)، وذلك برغم أهمية هذه الصيغ وفائدتها. لكننا أقدمنا على استخلاص تعريفنا الخاص عبر الممارسة العلمية ذاتها، وعبر تجربة القرن العشرين المتميزة في الفيزياء وعلم الكون، وإن جاء هذا التعريف منسجماً مع بعض الصيغ التقليدية وبخاصة الصيغة التي طرحها فريدريش إنغلز في كتابه «جدل الطبيعة».

ولكن ينبغي الإشارة إلى أن مسألة الجدل وعلاقته بكل من العقل والمنطق التقليدي والواقع المادي (الطبيعي والاجتماعي) ما زالت مثار نقاش حاد في كثير من الأوساط الفلسفية، حتى ضمن الإطار الآيديولوجي ذاته. فمن قائل إن الجدل مجرد لغة اختيارية لوصف الأحداث تعبر عن رغبة ذاتية محض لا تمت بصلة إلى جوهر الموضوع (فريدريش نيتشه الألماني)، إلى قائل بأنه مجرد

منطق بحت ينتمي كليا إلى الفكر المجرد ولا يمت بصلة إلى الواقع العياني (لوتشيو كوليتي الإيطالي)، إلى قائل بأنه منهجية البحث اللازمة ومنهجية استملاك تجربة الواقع العياني في حقل الاجتماع والتاريخ لكونه المبدأ الأساسي المشكل للذات والوعي (جان بول سارتر في كتابه «نقد العقل الجدلي»)، إلى قائل بأنه وحدة الفكر والوجود في تبايناتهما وتطوراتهما (هيغل الألماني)، إلى قائل بأنه مبدأ التفاعل البنيوي بين مستويات الوجود الاجتماعي (لوي ألتوسير الفرنسي)، إلى قائل بأنه منهجية شاملة ملائمة لكل موضوع وماهية (كثير من الفلاسفة السوفييت المحدثين)، إلى قائل بأنه مبدأ وحدة الذات والموضوع في الكل الاجتماعي (لوكاتش المجري)، إلى قائل بأنه علم الترابط العام (إنغلز الألماني).

تنوع مذهل، محير ومربك في واقع الحال. وهذا هو أحد أسباب نزوعي إلى تجنب الصيغ التقليدية الجاهزة في تعريف الجدل. فقد آثرت الاعتماد على ممارستي العلمية المباشرة وعلى دراستي تاريخ العلم حتى يتسنى لي أن أظل مرتكزاً على أرضية عيانية صلبة في بحثي مثل هذا الموضوع التجريدي العام. وعلى أية حال، فنحن هنا لا نريد الخوض في مثل هذه المتاهات الفلسفية المعقدة، وإنما سنعتمد التصور الذي سيساعدنا في فهم تطور الوعي العلمي ومغزى ظاهرة العلم بوصفها ظاهرة حضارية تاريخية، ومن ثم معنى الوجود الإنساني، لا أكثر ولا أقل. لذا، فإننا سنسعى إلى أن نظل دوماً قريبين من جسم العلم في أفكاره المتشعبة والعميقة لكن الواضحة والمدعمة بالحقائق العيانية التجريبية، وأن نتفادى التحليق والجموح في عالم التجريد الفلسفي المربك.

ومما لا شك فيه أن التعريف الذي طرحناه يحتاج إلى مزيد من التوضيح ويثير كثيراً من التساؤلات والمعضلات، بل والاعترافات الفلسفية، لما ينطوي عليه من افتراضات أساسية عن جوهر الوجود وجوهر المعرفة. لكننا لن نلجأ هنا

إلى مناقشة هذه الافتراضات ولا إلى محاولة تبريرها وتدعيمها فلسفيا، وإنما سنعمد الى إنارة تعريفنا وتوضيحه بأمثلة مستمدة من عالمي الفلسفة والعلم، نذكر منها: جدل الوجود والعدم الذي تناوله هيغل بالتفصيل والذي أخذ يحتل مركز الصدارة في فيزياء اليوم، وجدل المتناهي واللامتناهي الذي شكل محور النظام الهيغلي في الفلسفة، والجدل بوصفه منطقاً، وجدل الجاهري والمجهري في الفيزياء، وجدل الذات والموضوع في الفلسفة، وجدل الجسيْم والمجال في الفيزياء، والجدل الكامن في الثورات العلمية على اختلاف أنواعها.

ولكن، قد يقول قائل في هذا المقام: ما الفائدة من مثل هذه التعريفات التجريدية، المغرقة في تجريدها؟ بل، ما الحاجة إلى مفهوم الجدل ذاته في عملية إنتاج المعرفة، وبخاصة في علوم الطبيعة؟ ألا يشكل مثل هذا المفهوم قيداً مسبقاً قَبْلِياً a priori على البحث والنظر إلى الأمور؟ ألا يجدر بنا أن نكتفي بالدراسة العلمية المحض للموضوع قيد الدراسة ونترك منطق البحث نفسه يحدد لنا التصورات والمفهومات اللازمة لفهم الموضوع والنفاذ إلى باطنه، من دون فرض أي قيود مسبقة عليه؟ ألا يذكرنا مفهوم الجدل بالقيود والتحيزات الميتافيزيقية التي فرضها أرسطو ومن تلاه على الفيزياء والفلك، مكبلاً إياهما ومعطلاً تقدمهما وتطورهما لقرون عديدة؟ فعلى أي أساس أوردنا تعريفنا للجدل؟ على أي أساس اعتبرنا الجدل البنية الجوهرية للتغيير والتطور في أي كل مفتوح، كائناً ما كانت طبيعته؟ لقد اعتمد أرسطو ومن تلاه في فرض قيودهم الفلكية (مركزية الأرض وثباتها ودائرية الحركات السماوية) على تصور ميتافيزيقي معين مدعم في جوهره بنظام قيمي وجمالي معين يعكس وضعاً اجتماعياً معيناً أكثر مما يعكس واقعاً طبيعياً، ومدعم في ظاهره بنظرية في الحركةِ ترتكز على تصور أنثروبولوجي ساذج للمادة. فهل إن مفهوم الجدل من طينة هذه القيود ذاتها؟ وبتعبير آخر، كيف صغناه وممّ استمده مبدعوه؟

ولكن، قبل الخوض في هذه الأسئلة المتشعبة، فلنلقِ المزيد من الضوء على مفهوم الجدل عبر نقد نقيضه، الفكر التحليلي.

(٥ , ١) أحبولات الفكر التحليلي

يتسم الفكر التحليلي (الفكر الذي لا يدخل الجدل في صميم منهجه والذي يعتمد المنطق الأرسطي والنيوتوني أساساً له) بعجزه البنيوي عن رؤية العلاقات العضوية الحتمية والتناقضية بين الأشياء على صعيدي الطبيعة والمجتمع، ومن ثم عجزه عن رؤية مبدأ تطور الأشياء وتغيرها. لذلك نراه يعمد في تصوره العام إلى تفتيت الخبرة الإنسانية والعالم المدرك إلى كينونات مستقلة منعزلة عن بعضها لا يؤثر بعضها على بعضها الآخر إلا بصورة سطحية عرضية لا تمس الجوهر (على غرار موندات لايبنتز).

والحق أن هذا العجز أولاً يمنح الفكر التحليلي حرية الحركة ويتيح له الفرصة للتفكير في الأشياء بما ينسجم واحتياجات الطبقات الاجتماعية التي أفرزته من دون تعريض هذه الطبقات إلى ما يشير إلى حتمية زوالها وانهيارها ومن دون تعريض ذاته إلى رؤية ما ينفي أسسه ويقوض أركانها. وهو ثانياً يتيح له فرصة انتقاء ما يحلو له من العلاقات العرضية التي تحقق له في النهاية أغراضه العلمية والأخرى الآيديولوجية. بل إنها تتيح له أيضاً فرصة إنشاء ما يراه مناسباً من العلاقات التي تحقق له هذه الأغراض.

من ذلك، فإنه يمكن اعتبار هذه السمة للفكر التحليلي واحدة من الأحبولات الآيديولوجية الرئيسية التي يلجأ إليها الفكر التحليلي لتشويه الواقع وإعادة صوغه بما ينسجم وطبيعة الطبقات الاجتماعية التي تحمله بعد أن أفرزته، وهذا برغم أن هذه السمة تدخل في تركيب البنية اللاشعورية لهذا الفكر.

وتجدر الإشارة إلى أن الفكر التحليلي هو النسق الطبيعي لفكر الطبقة البرجوازية الأوروبية الحديثة، بالنظر إلى ماهيتها ومصالحها الاجتماعية والتاريخية. لذلك نراه لا يقتصر على صعيد فكري معين ولا على عصر معين من عصور الحقبة الحديثة. إنه، بتعبير آخر، ليس وليد عصر معين ولا مستوى فكري معين، وإنما هو نسق آيديولوجي عام يتخلل جميع عصور الحقبة الحديثة، ابتداء بعصر النهضة الأوروبية وانتهاء بعصرنا الحاضر، وجميع مستويات الفكر، متضمنة الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم التاريخ.

فهو يتبدى في عقلانيي القرن السابع عشر (ديكارت، لايبنتز، بل حتى سبينوزا) الذين حاولوا اشتقاق ماهية الوجود ومكوناته الجوهرية من بضعة مبادىء عقلية عامة، مثلما يتبدى في إمبريقيي القرن الثامن عشر وماديه (لوك، باركلي، هيوم، روسو، ديدرو، هولباخ، كوندورسيه) الذين حاولوا اختزال جميع الظاهرات الإنسانية إما إلى البيانات الحسية الأولية وإما إلى المكونات المادية النيوتونية. وإننا لواجدو هذا النسق الفكري أيضاً في المثالية العقلانية (كانط، فخته) والمثالية اللاعقلانية (شيلنغ، كيركغور، شوبنهاور، نيتشه، هوسرل، شيلر، هيدغر، ياسبرز، ميرلوبونتي، مارسيل، سارتر) سواء بسواء. ولا نعدم وجوده في وضعيي القرن العشرين وإمبريقييه ومثالييه اللغويين على اختلاف مشاربهم (ماخ، راسل، مور، فتغنشتاين، شليك، كارناب، آير، رايل، أوستن، كواين).

وكما أسلفنا، فإن هذا النسق الفكري لا يقتصر على الفلسفة، وإنما يتخلل أيضاً العلوم الإنسانية على اختلاف أنواعها. فنراه يتبدى بجلاء في أقطاب التحليل النفساني (فرويد، يونغ، آدلر) مثلما نراه يتمظهر في أقطاب علم الاجتماع الأكاديمي (كونت، ديركهايم، تينيس، فيبر، دلتاي، بارسونز).

ولعل المفكر البرجوازي الأوروبي الوحيد الذي يستثنى من هذا النسق العام هو الفيلسوف الألماني هيغل، الذي مكنته ظروف عصره ومجتمعه الخاصة

بالإضافة إلى خصوصية المثالية الألمانية من كسر قيود الفكر التحليلي وتخطيه إلى رحاب الفكر الجدلي، ذلك الفكر الذي يدخل فيه بصورة منهجية إدراك الطبيعة العضوية الحتمية والتناقضية بين الأشياء، وإن كانت مثاليته قد حالت دون رؤية الجدل على حقيقته، أعني في ماديته، وأفقدته توافقه الداخلي ولوثته ببعض عناصر الفكر التحليلي الميكانيكي. إذ يرى كاتب هذه السطور أن الجدل لا يكتمل ولا يتوافق مع ذاته إلا إذا كان مادياً، بمعنى أنه يدخل في تناقض مع ذاته على صعيد الفلسفة المثالية. وقل الشيء ذاته عن المادية. فهي تدخل في تناقض مع ذاتها على صعيد الفكر التحليلي، من حيث إنها تأخذ طابعاً سكونيا يتعارض مع ذاتها بمعزل عن الجدل. فالعلاقة بين الجدل والمادية هي في حدّ ذاتها علاقة جدلية حتمية تجعل الواحد يدخل في تركيب جوهر الآخر.

لذلك وبذلك، فإن تخطي الفكر التحليلي لم يكتمل بحق، كما أن الحضارة الحديثة لم تصل إلى الرؤية العلمية الحقيقية، إلا في المادية الجدلية التي قامت على أنقاض الهيغلية. لكن هذه العملية لم تكن عملية فكرية محضاً، وإنما كانت عملية اجتماعية معقدة تضمنت الانتقال من موقع طبقي معين إلى موقع الطبقة النقيض.

ولكن تجدر الإشارة إلى أنه ليس ثمة إجماع بصدد فكرة الارتباط الحتمي بين المادية والجدل في أوساط مفكري القرن العشرين وفلاسفته. فهناك من يرى العكس تماماً. إذ يرى بعضهم (الإيطاليان غلفانو ديلا فولبي ولوتشيو كوليتي) أن الجدل مثالي في جوهره، ومن ثم أن إدخاله في نطاق المادية يلوثها بالمثالية ويفسدها ويعيدها إلى نطاق الهيغلية (المثالية الموضوعية). وينزع بعضهم الآخر (لوكاتش في شبابه، وكورش، وكروشي، وميرلوبونتي، وسارتر، ومدرسة فرانكفورت) إلى الاعتقاد بأن العلة لا تكمن في الجدل، وإنما تكمن

في المادية التي تخنق الجدل وتفسده وتحوله إلى مجرد قالب ميكانيكي سكوني.

أما كاتب هذه السطور، فيعارض الفريقين كليهما من حيث إنه يرى أن المادية والجدل يغتربان عن نفسيهما في معزل عن بعضهما.

(١,٦) وثنية الفكر التحليلي

في البند السابق ذكرنا أن الفكر التحليلي، وهو الفكر الذي يتسم به جانب كبير من ثقافة الحقبة الحديثة، ينزع إلى الصمت بصورة منهجية عما يربط الأشياء والموجودات من علائق عضوية ضرورية تنبع من ماهيتها وبنية الكل الذي يضمها معاً ويتبدى عبرها. وهذه الأحبولة تمكن الفكر التحليلي من دراسة الأشياء بما يضمن الاستفادة العملية منها من دون معرفة ماهياتها ومبدأ تطورها وبذور انتفاء وضعها الراهن، كما أنها تكسب هذا الفكر طابعاً زائفاً يجعله يبدو واقعياً وعلميا ومغايراً لجوهره الآيديولوجي. فهي إذاً تمكنه من تعزيز رؤى آيديولوجية معينة في المجتمع ومن تطوير آليات وأساليب معينة تعين حاملي هذا الفكر على ضبط الأشياء والموجودات بصورة مؤقتة وجزئية.

ولعل هذا النزوع يتضح أكثر ما يتضح في علم الاقتصاد الأكاديمي الغربي، الذي نراه يصمت بصورة عامة عن الجذور الإنسانية الاجتماعية العميقة للعلاقات والموجودات الاقتصادية، فينظر إلى الأخيرة وكأنها علاقات بين الأشياء الصماء، ومن ثم يشييء هذه العلاقات ويلصق فيها من الفاعلية والحيوية والحرية بمقدار ما يجرّد البشر، جماعات وأفرادا، منها. إذ نراه يتكلم عن الأسعار والمال ورأس المال وكأنها أشياء طبيعية قائمة في ذاتها، أعني من دون ربطها عضويا بالفعاليات البشرية التي تنتجها ومن دون ردها إلى عملية الإنتاج الاجتماعي في مجمله. ونراه أيضاً يفصل بصورة اعتباطية وتعسفية بين الإنتاج

الاجتماعي من جهة وبين التوزيع والاستهلاك من جهة أخرى، الأمر الذي يتيح له الفرصة لقلب الأمور على رأسها والنظر إلى البنى الاجتماعية نظرة أحادية الجانب (مثلاً: لاحظ كيف يمكّن الفكر التحليلي عالم الاجتماع المعروف، ماكس فيبر، من أن يتفّه مفهوم الطبقة الاجتماعية بإعطائه جوهراً استهلاكيا يعتمد مفهوم الدخل الفردي أساساً له، مع أن هذا المفهوم المهم يفقد مغزاه التاريخي بمعزل عن جذوره الضاربة في عمق أعماق سيرورة الإنتاج المادي). بل إن علاقات الإنتاج نفسها لا تنجو من النصل البتّار للفكر التحليلي. فهي تفقد في منظوره تاريخيتها، فتأخذ طابعاً أزلياً وأبديا لا ينسجم مع أساسها الإنساني الاجتماعي، ومن ثم يتم التعامل معها وكأنها علاقات طبيعية قائمة بين الأشياء المادية الصماء.

والحق أن علم الاقتصاد الأكاديمي الغربي لا يكتفي بالصمت عن العلاقات العضوية الضرورية التي تربط الموجودات الاقتصادية ببعضها وبغيرها من الموجودات الاجتماعية، وإنما أخذ ينزع في نصف القرن الأخير إلى عزل المستوى الاقتصادي كليا عن باقي المستويات الاجتماعية وإلى اعتباره مستوى مستقلا قائماً في ذاته. وعليه، فقد أخذ يميل إلى اعتبار مهمته الرئيسية هي ربط الكميات والمفهومات الاقتصادية في بعضها ربطاً رياضياً مقدارياً دقيقاً يمكن حساب ما يشغل بال أصحاب رؤوس الأموال (مثل: أسعار السلع والأرباح) بدقة. وأخذ يسقط من حسابه معضلة ربط هذه الكميات والمفهومات بالقوى والفاعليات والعلاقات الاجتماعية المؤثرة في التشكيلات الاجتماعية التاريخية، بمعنى أنه أخذ يميل إلى الاعتقاد بأن هذه المعضلة هي معضلة وهمية نابعة من خطأ جسيم في التصور العام للاقتصاد.

وعلى سبيل المثال، فإن معضلة ربط الأسعار بقيم السلع (المكافئة لأزمان العمل الضرورية)، أو اشتقاق الأولى من الأخيرة، أو تحويل الأخيرة إلى الأولى، كانت تعدّ المعضلة الأولى في الاقتصاد السياسي الكلاسيكي (آدم سميث

وريكاردو بخاصة). إذ صرفت العديد من الجهود المضنية لمعرفة السرّ الإنساني الاجتماعي للأسعار والأرباح وذلك باشتقاقها من سيرورة الإنتاج الاجتماعي بدقة رياضية. ومع أنه تم التوصل إلى حل مبدئي مرضٍ لهذه المعضلة في الستينات من القرن الماضي، إلا أن الفكر التحليلي ممثلاً بالاقتصاد الأكاديمي الغربي شاء أن يتجاهله ويتعامى عنه، أولاً لأن هذا الحل تم خارج هذا الفكر، وثانيا لأن الأخير رأى في هذا الحل ما يهدد القوى الاجتماعية التي تحمله. ومذّاك والاقتصاد الأكاديمي يطمح إلى طمس هذه المعضلة والاكتفاء بعلاقات السطح الظاهرة.

وكم كانت فرحة علماء الاقتصاد الأكاديمي الغربي كبيرة حين بين عالم الاقتصاد «بيرو سرافا» Piero Sraffa في كتاب نشره عام ١٩٦٠ بعنوان «إنتاج السلع بالسلع» أن معرفة الشروط التكنيكية للإنتاج والأجور الحقيقية المدفوعة إلى المنتجين بدلالة الكميات الطبيعية للسلع تكفي لتحديد معدل الربح بالإضافة إلى جميع أسعار الإنتاج. إذ إن «سرافا»، بعمله هذا، حقق المثل الأعلى الذي كان الاقتصاد الأكاديمي يصبو إليه بكل عزمه. واعتبر إنجازه نفياً قاطعاً لمعضلة تحويل قيم السلع إلى أسعار ودليلاً كاسحاً على أنها معضلة وهمية.

والحق أنه ثمة خلل منطقي كبير في هذا الظن. فلئن كنا قادرين على تحديد كمية معينة تحديداً كليا بدلالة كميات أخرى تنتمي إلى المستوى ذاته، فليس معنى ذلك أن المستوى المعني برمته مستقل بنيويا عن غيره من المستويات ولا أن معضلة ربطه بالمستويات الأخرى معضلة وهمية. وعلى سبيل المثال، فلئن كنا قادرين على التعبير عن الكميات الثيرمودينامية (الحرارية) بدلالة بعضها بصورة متكاملة ودقيقة، فليس معنى ذلك أننا لسنا في حاجة إلى مفهوم الذرة ولا أن الذرات غير موجودة في الطبيعة ولا أن معضلة ربط

الثيرموديناميكا بميكانيكا الذرات معضلة وهمية.

هذا مثل واضح على ما يمكن أن يقود إليه الفكر التحليلي على صعيد علم الاقتصاد. وثمة أمثلة عديدة مستمدة من مجالات أخرى كالفلسفة وعلم النفس. ولننتقل الآن إلى الأسئلة التي طرحناها في نهاية البند (٤ , ١).

(٧ , ١) كيف ينتج الإنسان المعرفة

في البند (٤ , ١) انتهينا إلى أسئلة كالآتية: من أين جئنا بالتعريف الذي أوردناه لمفهوم الجدل (الديالكتيك)؟ ما الحاجة إلى مفهوم الجدل ذاته؟ لماذا لا نكتفي بالدراسة العلمية للموضوع ونترك منطق البحث نفسه يحدد لنا التصورات والمفهومات اللازمة لفهم الموضوع والنفاذ الى باطنه، من دون اللجوء إلى مفهوم قبلي a priori كمفهوم الجدل؟ أليس هذا المفهوم مجرد قيد قبلي نفرضه على الذات والموضوع كليهما لأغراض آيديولوجية لا تمت إلى العلوم ولا إلى جوهر الموضوع بصلة؟

والجواب عن هذه الأسئلة الإمبريقية والوضعية يتمثل في النقاط الآتية.

إن المعرفة تراكمية ومترابطة مع بعضها في جوهرها وطبعها. ومعنى ذلك أن إنتاج المعرفة في لحظة ما لا يتم في معزل عن ماضي المعرفة، أي عن التراث المعرفي. فمنتج المعرفة (رجل العلم) لا ينطلق من فراغ ولا يبدأ من الصفر في بحثه ودراسته. كما أنه لا يبدأ من الموضوع ذاته في عيانيته الحسية. إنه يبدأ من أطر معرفية ومفهومات وآراء ومعتقدات وبيانات موروثة بوصفها مادة خاماً للمعرفة، ويمارس نشاطه المعرفي عليها وفق أنساق وأسس وأساليب معينة (موروثة أيضاً)، منتجاً بذلك مزيداً من المعرفة ومعدلاً في البنية الموروثة. والأهم من ذلك أن منتج المعرفة لا يتعامل مع الموضوع في عيانيته الحسية بصورة مباشرة، وإنما يتفاعل معه على الصعيدين النظري والعملي عبر الموروث

المعرفي، عبر المادة الخام الموروثة للمعرفة. وبتعبير آخر، فإن منتج المعرفة يتعامل عمليا مع الموضوع عبر جملة من الرصدات والتجارب العملية التي يجريها بصدد الموضوع. لكن هذه الرصدات والتجارب هي في واقع الحال أنشطة وعمليات بشرية تمثل أسئلة معينة يستنطق الباحث بها الموضوع، وهذه الأسئلة تنبع وتستمد معناها وفاعليتها من الموروث المعرفي، وبصورة خاصة من الإطار النظري الموروث. وعليه، فإن الباحث بالضرورة يتفاعل مع موضوعه عبر موروثه المعرفي. لذلك، فإنه من الخطأ الظن بأن الباحث الموضوعي يستطيع أن يكتفي بالتفاعل المباشر مع موضوعه وأن يترك منطق البحث نفسه يحدد له التصورات والمفهومات اللازمة لفهم الموضوع والنفاذ إلى باطنه. ومن الخطأ أيضاً الظن بأنه يشتق معرفته بصورة مباشرة من تنظيم البيانات المستمدة من موضوعه ومن تصنيفها وتحليلها، من دون اللجوء إلى مبادىء ومفهومات ومعتقدات مسبقة وموروثة. بل إنه يشتق المعرفة بالضرورة عبر ممارسة النشاط الهادف بصدد الموروث المعرفي والتفاعل مع الموضوع عبر هذا الموروث. هكذا تنتج المعرفة.

فنحن لا نجابه الموضوع، عند دراسته، وجهاً لوجه وفي عريه. كما أن فعلنا المعرفي لا يقتصر على خزن البيانات وتصنيفها وفق أساليب تحليلية أزلية نابعة من جوهر ثابت للعقل مماثل لجوهر الموضوع، كما يظن كثير من الإمبريقيين والوضعيين. كلا! بل إننا نرى الموضوع ونتفاعل معه ونفكر فيه عبر الموروث المعرفي. وبطبيعة الحال، فإننا نفعل ذلك بكيفية نابعة من طبيعة أهدافنا وماهية وجودنا الاجتماعي.

ونحن نعتقد أن مفهوم الجدل يشكل جزءاً من الموروث المعرفي، وبخاصة في علوم الاجتماع والتاريخ، ومن ثم أنه من العبث والسذاجة إهماله وممارسة البحث والدراسة بمعزل عنه.

وفي ضوء ذلك تبرز أسئلة جديدة هي بمثابة نتاجات وتحولات جدلية للأسئلة التي بدأنا بها :

★ إلى أي مدى لا يزال مفهوم الجدل يشكل جزءاً أساسيا من موروثنا المعرفي الحي ؟

★ وبتعبير آخر ، ما مدى ضرورته في دراسة جوانب معينة من الموضوعات قيد اهتمامنا وفي إنتاج المعرفة بصددها ؟

★ وما مدى انسجام هذا المفهوم مع أهدافنا المعرفية النابعة من وجودنا الاجتماعي ؟

★ وما هي فائدته العملية ، بمعنى دوره في عملية التغيير الاجتماعي ؟

بيد أن هذه الأسئلة في دورها تنطوي على أسئلة كالآتية :

★ ما هو معيار الحيوية والجمود في الموروث المعرفي ؟

★ وما هو معيار الآيديولوجي ومعيار العلمي فيه ؟

★ وما هي مستويات هذا الموروث وطبقاته من حيث عيانية مفهوماته ومبادئه وشمولها وعموميتها ؟

★ وما هي العلاقات القائمة بين هذه المستويات والطبقات ؟

إذ دلّت التطورات الفلسفية والعلمية على أنه ثمة مبادىء ومفهومات عامة شاملة لا يشتقها الإنسان من خبرته ولا من حواسه بصورة مباشرة ، وإنما تشكل مبادىء ومفهومات مسبقة وقبلية a' priori (أي تسبق الخبرة) من حيث إنها تمثل شروطاً أساسية للتفكير وإنتاج المعرفة بصدد حقل معين من حقول الوجود . وعلى سبيل المثال ، فإن الفلاسفة يعتبرون المنطق الأرسطي شرطاً جوهرياً من شروط التفكير التحليلي (لا الجدلي) في حد ذاته . والمنطق الأرسطي ، كما يعلم بعضنا ، يتكون من ثلاثة مبادىء هي : مبدأ التماثل (أن الشيء هو ذاته)، ومبدأ التناقض (أن الشيء ليس نقيض ذاته)، ومبدأ الوسط

المستثنى (أن الشيء هو إما هذا وإما ذاك). كذلك، فإن كثيراً من الفلاسفة يعتبرون مبدأ العلية Causality Principle شرطاً جوهرياً من شروط إنتاج المعرفة بصدد الوجود. وتتدرج هذه المبادىء والمفهومات حتى نصل إلى أقلها عمومية وأضيقها تطبيقاً. بذلك، فإن الموروث المعرفي هو أبعد ما يكون عن التجانس. فهو يضم الشروط الجوهرية للتفكير في حدّ ذاته، وهي أرسخ مبادىء هذا الموروث وأكثرها شمولاً وعمومية وأفقرها مضموناً. وهو يضم أيضاً شروط إنتاج المعرفة بصدد الموضوع، وهي أغنى من الشروط الأولى مضموناً، لكنها أقل رسوخاً وشمولاً. ثم نصل إلى المبادىء العامة في الفيزياء، والتي تربط بصورة عامة بين حالة نظام مادي وبين ظروفه المادية الداخلية والأخرى الخارجية (مثلاً: قوانين نيوتن في الحركة، قوانين الثيرموديناميكا، قوانين داروين في تطور الكائنات الحية، قوانين ماكسويل في الكهرَمغناطيسية، قوانين ماركس في تطور المجتمعات البشرية، قوانين آينشتاين في النسبية العامة، قوانين شرودنغر وهايزنبرغ وديراك في ميكانيكا الكنتم، قوانين فاينمان وشفنغر وتوماناغا في الإلكترودیناميكا الكنتمية، وما إلى ذلك). بعد ذلك، نتدرج إلى القوانين الفيزيائية الخاصة التي لا تنطبق إلا تحت ظروف مادية خاصة (مثلاً: قوانين غاليليو في السقوط الحر، قوانين كبلر في الحركة الكوكبية، قانون فيرما في الحركة الضوئية، قانون موبرتي في الميكانيكا، قانون بولتسمان في انتقال حشد من الجسيْمات المجهرية، قوانين بويل وشارل وغيلوساك في الغازات، قوانين كولم وإيرستيد وأمبير وفرادي في الكهربائية والمغناطيسية، قوانين كيرشوف في الدارات الكهربائية، قوانين فين وبلانك في ثيرموديناميكا الأجسام السوداء، قوانين بالمر وليمان وريدبيرغ في الأطياف الكهرمغناطيسية، قوانين انتقال الإلكترونات في الأجسام الصلبة، قوانين نشوء النجوم وازدهارها واندثارها، وما إلى ذلك).

والسؤال هو: أين يقع مفهوم الجدل وقوانينه في هذه المنظومة المتشابكة والمتشعبة؟ هل إن الجدل هو نوع من المنطق العلوي الذي يتخطى إطار المنطق الأرسطي؟ يعني، هل هو شرط من شروط نوع علوي من التفكير في حد ذاته؟ أم، هل هو شرط من شروط إنتاج المعرفة بصدد بعض الموضوعات أو بصدد جوانب معينة من الموضوعات كافة؟ ثم، هل ينتمي الجدل إلى عالم الآيديولوجيا؟ أم، هل ينتمي إلى عالم العلم؟ وهل يشكل جزءاً من المبادىء العلمية، أم إن إدراكه يشكل شرطاً من شروط كون المنهجية المتبعة علمية؟ يعني، هل هو واحد من ضمانات اتسام منهجيات المعرفة بسمة العلمية؟ وهل هو بنية أساسية من بنى الوجود من حيث كونه وجوداً، وفي شتى أصنافه وفروعه؟ أم إنه يخص مستوى معيناً فقط من مستويات الوجود؟ هل يخص مثلاً عالم الإنسان والوعي من دون سواه، أم إنه ينطبق بالكيفية ذاتها على الطبيعة؟ هل هو مرتبط بالضرورة بالفكر وعالم الفكر، أم إنه ينتمي في الأساس إلى الوجود حتى في مراحل ما قبل الفكر؟

أسئلة كثيرة وعميقة؛ فلنستكشفها ونبحث فيها سوية في البنود اللاحقة.

(٨, ١) مادية الموروث المعرفي وتاريخيته

من البند السابق اتضح لدينا أن الممارسة المعرفية لا تتم في فراغ ولا تبدأ من الصفر ولا تقع بصورة مباشرة على موضوع المعرفة في عريه، وإنما تقع في المقام الأول على الموروث المعرفي ولا تقع على موضوع المعرفة إلا عبر هذا الموروث. ثم إننا اعتبرنا مفهوم الجدل جزءاً حيويا من هذا الموروث، الأمر الذي يوحي بأن هذا المفهوم لا يكتسب مغزاه الحقيقي ولا معناه الفعال في الحياة الإنسانية إلا في ضوء هذا الموروث وديناميته. بل يمكن استباق بنود بحثنا بالقول ان الجدل لا يتبدى بكل فاعليته وحيويته وضرورته للمعرفة إلا

بوصفه منطقاً ومنهج تفكير وبحث. لكنه لا يتبدى بهذه الصفة إلا في ضوء الموروث المعرفي وتشابك عناصره وترابطها معاً. من ذلك تبرز أهمية النظر في هذا الموروث ودراسته بعمق وتفصيل إذا أردنا فهم مفهوم الجدل، ومن ثم فهم ظاهرتي العلم والإنسان.

وأول ما ينبغي الإشارة إليه بصدد الموروث المعرفي هو أنه في جوهره مادي وتاريخي. فهو تاريخي من حيث إنه لا يعرف الثبات في أي ركن من أركانه وفي أي عنصر من عناصره، وإنما هو في نمو وتطور مطردين، يتطور بتطور الحضارة البشرية والمجتمع البشري. لكن من الخطأ الظن بأنه يتطور من تلقاء ذاته، وكأن هذا الموروث كائن علوي مثالي ينبض حياة في ذاته ويسير التاريخ والمجتمع من علٍ (كما هو الحال مع الروح المطلق الذي يتكلم عنه هيغل). فليس هناك روح أو حياة معينة كامنة فيه تدفعه إلى الحركة والتطور وتلهب التوترات والتناقضات القائمة بين عناصره حياة وعنفواناً. إنه بنية اجتماعية تكتسب تاريخيتها من كونها نتاجاً بشرياً. شأنها في ذلك شأن أي نتاج بشري آخر. فليس لهذا الموروث موضوعية خاصة منفصلة عن المجتمع البشري، وليس له وجود مستقل عن عالم المادة والإنسان، وإنما ينبع منهما، أو من تفاعلهما معاً، يؤثر فيهما ويتأثر بهما. فوجوده ينبع لا من ذاته ولا من عالم مثالي غيبي يقع خارج إطار المكان والزمان والتاريخ. إنه ينبع من الإنسان في تفاعله مع ذاته ومع الطبيعة. بذلك فإن هذا الموروث (الذي هو في الأساس نتاج جهد بشري ماضٍ) يتغير بفعل الجهد البشري الاجتماعي الراهن. إنه يتبدل ويتطور كنتيجة لجهد ونشاط يمارسهما الأفراد والجماعات البشرية تحت ظروف اجتماعية معينة. فهذا الموروث لا يكتسب حياة ولا فاعلية اجتماعية ولا فاعلية طبيعية (بمعنى أن الحياة لا تدب فيه وأنه لا يدخل في تفاعل مع كل من المجتمع والطبيعة) إلا عبر فعل الأفراد والجماعات البشرية، والذي يتم استجابة لحاجات اجتماعية معينة. ذلك أن مادية وجوده وموضوعيته

لا تضمنان حيويته وفاعليته بمعزل عن فعل البشر بلحمهم ودمهم.

وبطبيعة الحال، فإن العلاقة بين الأفراد والجماعات البشرية من جهة وبين الموروث المعرفي من جهة أخرى هي علاقة تبادلية (جدلية)، بمعنى أن هذا الموروث يدخل في تشكيل الأفراد والجماعات مثلما تساهم الأخيرة في تغييره وتطويره وتوسيعه. لكن ينبغي التوكيد هنا على أن الموروث المعرفي ليس هو العامل الوحيد الذي يدخل في بناء الذات العارفة (الأفراد والجماعات)، ولا هو بالعامل الأساسي الحاسم في ذلك، وإنما هو واحد من عدة عوامل تدخل في تشكيل الوعي الاجتماعي للأفراد والجماعات. ونحن نؤكد ذلك خلافاً لما يظنه كثير من الفلاسفة المثاليين، الذين يرون أن الموروث المعرفي أو عناصر منه هي المسؤولة في المقام الأول عن تشكيل الذات وتحديد الوعي. ويتمظهر هذا الظن في كثير من الأحيان في الاعتقاد بأن الآيديولوجيا (العقائدية) أو الاعتقاد المعلن هو المحدد الرئيسي لسلوك الأفراد والجماعات البشرية لكونه محدد جوهرها التاريخي، ومن ثم بأن الوعي هو الذي يحدد الوجود، لا العكس.

أما نحن، فنرى أن تطور الفلسفة والعلوم يدعم وجهة النظر التي تقول إن الوجود هو الذي يحدد الوعي، وإن الممارسة العملية للأفراد والجماعات والعلاقات العملية التي تربطهم ببعضهم ضمن أطر اجتماعية موروثة ومحددة هي التي تشكل الوعي. والحق أن هذه القوى والعلاقات قادرة على فعل ذلك لأن الوعي في جوهره مادي وتاريخي. فهي لا تشكل الوعي بوصفه بناء مثاليا روحيا محضا، وإنما تشكله بوصفه بنية مادية اجتماعية، أعني بوصفه قوة مادية اجتماعية تؤثر في البنى الاجتماعية الأخرى وتتأثر بها. ثم إن هذا الوعي المتشكل اجتماعياً يجابه الموروث المعرفي باستمرار عبر المؤسسات والأطر الاجتماعية التي يكمن ويخزن فيها (العائلة، المؤسسة التعليمية، المؤسسة الثقافية، المؤسسة السياسية، المؤسسة الإعلامية، المؤسسة الدينية،

مؤسسات الإنتاج المادي، وما إلى ذلك). فهو إذاً يجابه هذا الموروث، مؤثراً فيه ومتأثراً به، فيطور ذاته وهذا الموروث بالإضافة إلى موضوعات الممارسة العملية والمعرفة كلتيهما في آن واحد. فالوعي (وعي الأفراد والجماعات والطبقات الاجتماعية) إذاً هو حلقة الوصل بين الروحي (الذهني) وبين المادي، بين علاقات الإنتاج الروحي وقواه وبين علاقات الإنتاج المادي وقواه. إنه مصدر طاقة التغيير الاجتماعي والوسط الذي ينتقل فيه كل من الموروثين المعرفي والمادي من حالة الكمون Potentiality إلى حالة الوجود والفعل Actuality. وهذا هو معنى القول بأن البشر (الأفراد والجماعات والطبقات الاجتماعية) هم الذين يصنعون التاريخ، لكنهم يصنعونه تحت ظروف موضوعية موروثة مستقلة عن وعيهم وإرادتهم. فالموروث المعرفي مثلاً له وجود موضوعي مستقل عن وعي البشر وإرادتهم. لكنه لا يكتسب حياة وفاعلية إلا عبر وعي البشر، ومن ثم عبر ممارستيهم النظرية والعملية في المجتمع. بذلك يتغير هذا الموروث ويتطور ويتبدل. فالفعل المستمر للذات العارفة والممارسة صوبه يجعله بصورة عامة في توتر وهيجان مستمرين يقودان باستمرار إلى تغييره على جميع المستويات، بما في ذلك مستوى قدس أقداسه (قوانين المنطق وشروط المعرفة). فكونه من صنع البشر في المجتمع يحتم عليه أن يكون تاريخياً ومادياً في جوهره.

ولتوكيد مادية الموروث المعرفي، فلنعد إلى السؤال الذي طرحناه في البند الأول: لماذا ينتج الإنسان المعرفة؟ أو، لماذا ينتج الإنسان الموروث المعرفي؟ وفي ضوء ذلك البند وفي ضوء ما قلناه أعلاه، فإن الجواب هو: خلافاً لما يظنه أرسطوطاليس (في كتابه «الميتافيزيقا») من أن البهجة واللذة الفطريتين في الإنسان هما اللتان تدفعانه إلى المعرفة، فإننا نرى أن الإنتاج المادي البشري، أعني إنتاج وسائل بقاء الحياة واستمرارها، يحتاج، بحكم ماهيته، إلى الرمز والمعرفة. من ثم، فإن الإنسان في الأساس ينتج الموروث المعرفي استجابة

لمقتضيات الإنتاج المادي ومتطلباته، بل إنه ينتجه في الأساس عبر عملية الإنتاج المادي ذاتها. فالموروث المعرفي إذاً مادي في أساسه من حيث إنه متجذر في صميم القاعدة الاقتصادية (علاقات الإنتاج المادي). لكنه، مع تطور الحياة الاجتماعية ومع تشعب وسائل الإنتاج الروحي ومنظومة تقسيم العمل الاجتماعي، ينفصل الموروث المعرفي عن الموروث المادي انفصالاً نسبياً ويستقل استقلالاً نسبيا، فيكتسب دينامية خاصة به ويتبع خط تطور مميزاً ومتميزاً. كذلك، فإن تطور المجتمع بالمعنى المذكور أعلاه يولد لدى الأفراد والجماعات والطبقات الاجتماعية حاجات مادية وأخرى روحية تغدو في دورها حافزاً ومصدراً لتطور المعرفة وسببا يحدو الإنسان إلى إنتاجها. فالحق أن الأهداف والحوافز والرغبات الإنسانية المثالية والنبيلة لا تلد مع النشوء البيولوجي للإنسان، وهي لا تشكل فطرة أو غريزة ثابتة في قلب الإنسان بوصفه كائناً ميتافيزيقيا أو بيولوجيا، وإنما تنتج اجتماعياً وتاريخياً، وتتبلور في مراحل متقدمة من التاريخ الإنساني. فهي ليست سببا في بحث الإنسان عن المعرفة، وإنما هي نتيجة لذلك.

(٩ , ١) العلم بوصفه سيرورة اجتماعية

من الأوراق الملفتة للنظر في أهمية موضوعها وغزارة معلوماتها التاريخية، والتي قدمت إلى المؤتمر الفلسفي العربي الثاني (الجامعة الأردنية ١٣-١٦/١٢/١٩٨٧)، ورقة أعدها الدكتور أحمد الربعي من جامعة الكويت، وهي بعنوان «محاولة نحو تفسير اجتماعي لنشأة العلم العربي الإسلامي وتطوره». وهي أقرب إلى تاريخ العلم منها إلى الفلسفة، لكنها بالتأكيد ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفلسفة العربية عبر ارتباطها الوثيق بالموقف من التراث، والذي يشكل محور الفلسفة العربية المعاصرة.

وتتضح منهجية البحث في الورقة المعنية وهموم الباحث النظرية وتصوره لنمط التفسير المطلوب من الأسئلة التي يستهل بها بحثه. إذ يقول: «ما هي الجذور العميقة لنشأة ظاهرة العلم العربي الإسلامي، وأين تكمن هذه الجذور في البناء الاقتصادي الاجتماعي والسياسي للحضارة العربية الإسلامية في لحظة تجليها التاريخي في عصر النهضة في القرنين التاسع والعاشر للميلاد؟ وهل كان نشوء العلم وقيام المؤسسات العلمية من مراكز ترجمة ومؤسسات تعليمية، ومراصد فلكية، ومستشفيات، ودوائر علمية، تعبيراً عن تطور حضاري لا فكاك منه يعكس ما وصلت إليه الحضارة العربية الإسلامية في ذلك الوقت، أم إنه مجرد ظاهرة ثانوية أو هامشية لا تتعدى ترجمة علوم الأوائل وتكرارها وشرحها من دون تمثلها والمساهمة في تراكم المسألة المعرفية على الصعيدين النظري والعملي؟ هل كان المشتغلون في علوم الفلك والطب والرياضة والكيمياء وغيرها لا يتعدون دوائر علمية وفلسفية معزولة وليست ذات تأثير، وأن الغلبة كانت دائماً للعلوم الدينية لا الفلسفية، النقلية لا العقلية، أم أن هؤلاء العلماء قد أدوا دوراً عملياً إلى جانب دورهم النظري، وساهموا في دفع عجلة التقدم الحضاري؟».

والحق أن هذه الأسئلة والتساؤلات تنطوي على تصورات محددة لطبيعة العلم وخصوصيته الاجتماعية وعلاقاته البنيوية مع غيره من النشاطات والممارسات الحضارية. فمن الواضح أن الدكتور الربعي بأسئلته هذه لا ينظر إلى العلم على أنه مجموعة من المعلومات الثابتة والأزلية والتي تتسرب من خارج المجتمع البشري إلى عقول النخبة. كما أنه لا ينظر إليه على أنه ممارسة ذهنية محض يمارسها نفر من الأفراد المميزين في أبراجهم العاجية خارج إطار المؤسسات والتيارات الاجتماعية المتلاطمة. لكنه يتصور العلم على أنه سيرورة اجتماعية معقدة تستلزم توافر جملة من الظروف المادية والاجتماعية المتطورة. وبصورة أدق، فإنه يشير إلى أن العلم هو ممارسة اجتماعية متطورة تمارسها

فئات اجتماعية متخصصة ضمن أطر مؤسسية تضمن وجودها قوى اجتماعية معينة، وذلك تلبية لحاجات اجتماعية معينة. فالذات المحركة للإنتاج العلمي (الذات المنتجة) ليست هي الفرد في حدّ ذاته وفي معزل عن حركة المجتمع بقدر ما هي العشيرة العلمية المتشكلة تاريخياً والفاعلة ضمن أطر مؤسسية لتقسيم العمل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعملية الإنتاج المادي (القاعدة الاقتصادية). فالعشيرة العلمية تجدد ذاتها (تعيد إنتاج ذاتها) وتتدرب على استعمال أدوات إنتاج المعرفة وتكون على اتصال مستمر مع كل من هذه الأدوات والموروث المعرفي وتطور الأخير باستعمال هذه الأدوات إبداعيا عبر مؤسسات معينة تبنيها العشيرة العلمية بالتعاون مع غيرها من الفئات بموارد مادية تملكها قوى اجتماعية معينة. وبطبيعة الحال، فإن هذه القوى تخصص قدراً من مواردها لهذا الغرض وتوجهه وفق تصورها لاحتياجاتها الاجتماعية المتنوعة. وهذه الاحتياجات قد تكون متناقضة مع بعضها. وعلى سبيل المثال، فقد تتناقض حاجة القوى الاجتماعية السائدة إلى المعرفة العلمية مع حاجاتها الآيديولوجية، فتلجأ من ثم إلى ربط المؤسسات العلمية والفئات العلمية فيها بالمؤسسات الآيديولوجية ربطاً محكماً يحدّ من نمو المعرفة العلمية ومن مدى علميتها. وفي أحيان أخرى، فقد تتناقض حاجة قوى اجتماعية صاعدة مع الحاجات الآيديولوجية للقوى الاجتماعية المهيمنة، فيدخل رجال العلم والفلاسفة الممثلون للقوى الصاعدة مع الفئات الآيديولوجية المهيمنة في صراع مرير قد ينتهي إما بتدهور العلم وانضوائه تحت راية الآيديولوجيا وإما بانتصاره وتحرر المؤسسات العلمية من هيمنة الآيديولوجيا السائدة وحوزها على استقلالها الذاتي الضروري من أجل أن تحقق أهدافها.

وكمثال على الإمكانية الأولى نذكر الحضارة الإغريقية (أيونيا وأثينا) والحضارة الهلنستية (الإسكندرية) والحضارة العربية الإسلامية، حيث هزم العلم وما لازمه من عقلانية فلسفية أمام الآيديولوجيا اللاهوتية اللاعقلانية. وكمثال على

الإمكانية الثانية نذكر الحضارة الأوروبية الحديثة، حيث انتصر العلم الطبيعي على الآيديولوجيا اللاهوتية بعد نضال طويل راح ضحيته بعض عمالقة العلم الحديث (برونو وسيرفيتوس) وتم على حساب إذلال مؤسس العلم الحديث (غاليليو غاليلي). ونعني بانتصار العلم هنا تحقيق الاستقلال الذاتي لمؤسساته والممارسات الواقعة ضمن إطار هذه المؤسسات، واحتلال العلم مركزاً محوريا في الثقافة الحديثة، واكتسابه ديمومة اجتماعية متميزة.

ويعود السبب في هذا التميز للحضارة الحديثة من حيث العلاقة بالعلم إلى خصوصية نمط الإنتاج المسيطر فيها، وهو نمط الإنتاج الرأسمالي. ذلك أن أنماط الإنتاج التي سادت في الحضارات الأخرى المذكورة أعلاه لم تستطع أن تتحمل وجود المعرفة العلمية بين ثناياها إلا ضمن حدود حضارية وزمانية ضيقة، بحكم جوهرها الإنتاجي وطبيعة الآيديولوجيات السائدة فيها. أما في حال نمط الإنتاج الرأسمالي، فإن العلم الطبيعي بوصفه سيرورة اجتماعية متنامية شكل شرطاً جوهرياً من شروط عملية الإنتاج المادي ذاتها، بمعنى أنه شكل قوة أساسية من قوى الإنتاج.

الفصـــل الثانـــي

الفكر وأنطولوجيا المجتمعات



(١ , ٢) ١٨٤٨

مدخلنا إلى موضوع أنطولوجيا الفكر والواقع الاجتماعي وعلاقتهما البنيوية مع بعضهما هو الفلسفة المثالية الغربية وأثر ثورات عام ١٨٤٨ في أوروبا عليها. فقد ظلت هذه الفلسفة في تصاعد مستمر ما ظلت الطبقات والفئات الاجتماعية التي ابتكرتها في تصاعد مستمر. ولكن مع بدء تطور الحياة والتاريخ في اتجاه مغاير لفعلها وتحركها في منتصف القرن التاسع عشر، أعني مع ظهور قوى اجتماعية جديدة على مسرح الأحداث التاريخية ومع تطور العلوم في اتجاه مغاير لنمو وعي الطبقات الوسطى المعنية، أخذت هذه الطبقات تتراجع وتنحسر، فأخذت تلجأ إلى الخديعة والاستتار والتحايل لستر عوراتها، فبدأت فلسفاتها تنتحل طابعاً مغايراً لجوهرها المثالي، يعني طابعاً علمياً محايداً يتنكر ظاهرياً للمقولات المثالية التقليدية، لكنه في الحقيقة يؤكدها ويحاول ترسيخها في أنساق التفكير العامة. وبتعبير آخر، فقد أخذت الفلسفة المثالية تخجل من مضمونها، فلجأت إلى ستره بأشكال مصطنعة تنبع من مضامين أخرى مغايرة للمضمون المثالي جملة وتفصيلا.

وبتعبير أدق، ففي منتصف القرن التاسع عشر، وبالأخص عام ١٨٤٨، أصيبت الطبقات الوسطى الأوروبية، في لحظة صعودها إلى مركز الهيمنة في الحضارة الأوروبية الحديثة، بصفعة عنيفة على وجهها كادت أن تفقدها صوابها ووعيها. لكنها في الواقع لم تفقدها إياه بقدر ما قلبت مضمونه رأساً على عقب وحولت اتجاهه بزاويتين قائمتين، من اتجاه التقدم والصعود إلى الرجوع والهبوط.

ففي ذلك العام الحاسم، شهدت القارة الأوروبية ثورات عارمة من أقصى الغرب في شبه الجزيرة الآيبرية إلى أقصى الشرق في روسيا القيصرية. لكن قلب تلك الحركة الثورية كان في فرنسا وألمانيا؛ عمليا في باريس ونظريا في

كولون وفرانكفورت، إذا توخينا الدقة. ففي باريس، تحركت الطبقات الوسطى في تحالفها مع جموع الفلاحين الفرنسيين لاستكمال هيمنتها السياسية في المجتمع الفرنسي وتحرير الدولة الفرنسية من مخلفات الإقطاع ومن الاحتكارات المالية. وبالتحديد، تحركت هذه الطبقات بقيادة أصحاب رؤوس الأموال الصناعية لتحرير السلطة السياسية من احتكار الطغمة المالية المتحالفة مع مخلفات الإقطاع السياسي الفرنسي. وفي الآن ذاته، تحركت الطبقات الوسطى الألمانية ضد الإقطاع الألماني المهيمن مطالبة بالديمقراطية والحرية ووحدة الشعوب والأراضي الألمانية. وقد صاحب ذلك جملة من الانتفاضات الاجتماعية والقومية في أوروبا الغربية وأوروبا الشرقية كلتيهما وعلى حدّ سواء.

بيد أن التاريخ أبى أن ينصاع إلى مقتضيات صانعيه ورغباتهم (هذا هو مكر التاريخ، كما وصفه الفيلسوف هيغل). إذ سرعان ما أخذت تبرز على سطح الأحداث قوى اجتماعية عاتية ما كانت في حسبان الطبقات الوسطى مطلقاً وكانت خارج إطار إرادة هذه الطبقات كليا: تلك هي الطبقات العمالية التي أفرزتها ونظمتها الصناعة الحديثة العلمية الجوهر. صحيح أن الطبقات العمالية الصناعية كانت موجودة على الساحة الأوروبية قبل عام ١٨٤٨، سواء أكان ذلك في فرنسا أم في غيرها من الدول الأوروبية، حيث إن وجودها الاجتماعي بدأ ببدء الثورة الصناعية في منتصف القرن الثامن عشر. لكن وجودها قبل عام ١٨٤٨ كان مقتصراً على الصعيد الاقتصادي (ربما باستثناء إنجلترا حيث بدأت الثورة الصناعية). أما سياسيا وفكريا، فقد كانت الطبقات العمالية الصناعية تابعة للطبقات الوسطى الصناعية، تمتثل لأوامرها وتتحرك رهن مشيئتها... حتى كان ١٨٤٨. عند ذاك، برزت الطبقات العمالية، لأول مرة في التاريخ، على مسرح الأحداث، بصفتها قوى سياسية وفكرية مستقلة، لتتبوأ مركزاً أساسياً على هذا المسرح يليق بدورها

التاريخي المتصاعد.

وبظهور هذه القوى، بدأت الطبقات الوسطى الصناعية تدرك أن التغيير الاجتماعي الجذري لم يعد (من ذلك التاريخ فصاعداً) من مصلحتها، وأنها، على أية حال، لم تعد القائد الأوحد لحركة التغيير الاجتماعي في العصر الحديث. بل سرعان ما تجلى بهوت مطالبها وبرز الجوهر المحافظ لهذه المطالب في ضوء المطالب الجريئة الصارخة التي كانت تنادي بها القوى الاجتماعية الجديدة. فبدأت الطبقات الوسطى تدرك أنها لم تعد تحتل مركز الصدارة في الحضارة الحديثة ولا أكثر المراكز التاريخية تقدماً.

وفي الآن ذاته، أسفر الدور الذي أداه ممثلو الطبقات العمالية في الحركة الثورية الألمانية، التي وصلت أوجها عام ١٨٤٨، والتي امتدت جذورها الفكرية إلى الهيغلية (فلسفة هيغل)، عن بزوغ علم جديد، هو علم التشكيلات الاجتماعية (المادية التاريخية)، ليساهم في دوره في تعزيز مكانة الطبقات العمالية واستقلالها وفهمها لذاتها ولبيئتها الاجتماعية. فما كان من الطبقات الوسطى الصناعية سوى أن أخذت تتراجع وتتخلى عن المواقع المتقدمة التي كانت تحتلها وتغير جوهرياً من مواقفها الاجتماعية والفكرية وتتخلى عن تحالفاتها السابقة لتدخل في تحالف مع قوى الثبات والقصور الذاتي (مخلفات الإقطاع). هكذا استجابت هذه الطبقات للصفعة التي أذاقتها إياها ثورات عام ١٨٤٨.

لكن كيف انعكس ذلك كله على الفكر الأوروبي؟

في البند اللاحق، سنبين أثر ذلك على المثالية الأوروبية. أما في البند الذي يليه، فسنبين كيف انعكس ذلك على الأدب الأوروبي على أساس التفسير الذي وضعه في هذا الصدد الفيلسوف المجري، غيورغ لوكاتش.

(٢ , ٢) أزمة المثالية الأوروبية

في ضوء تطور الفكر العلمي بصدد الطبيعة والمجتمع كليهما وترسيخ هذا الفكر في تربة المجتمع البشري، وفي ضوء بروز قوى اجتماعية عاتية من مصلحتها مجابهة الواقع بكل تناقضاته (بروزها في أحداث عام ١٨٤٨ بصورة خاصة)، أخذت المثالية التقليدية، كما تبلورت على أيدي لايبنتز وباركلي وكانط وفخته وشيلنغ وهيغل وشوبنهاور، تفقد مصداقيتها وتنحسر في كثير من الأوساط، حتى بات من غير المألوف منذ نهاية القرن التاسع عشر أن يجرؤ فيلسوف على طرح المقولات المثالية التقليدية في صورتها الأصلية علنا وصراحة. وعلى سبيل المثال، فلم نعد نسمع مذاك مقولات مثالية صارخة كالآتية: «ليس العالم سوى ثلة من الأرواح المستقلة» (لايبنتز)، أو «ليس العالم سوى حشد من الأفكار في ذهن الخالق» (باركلي)، أو «إن المكان هو شكل من أشكال حدسنا الخارجي، فيما ان الزمان هو شكل من أشكال حدسنا الداخلي» (كانط)، أو «إن العقل يشكل العالم على شاكلته ومثاله» (كانط أيضاً)، أو «إن الطبيعة هي الروح المطلق في حالة اغترابه» (هيغل)، أو «إن العالم في ظاهره تمثيل عقلي، وفي باطنه إرادة عمياء» (شوبنهاور). أجل لم يعد الفلاسفة يجرؤون على طرح هذه المقولات المثالية الصارخة في ضوء تطور المجتمع الحديث والعلوم الحديثة. ولكن، لئن انحسرت المقولات المثالية المباشرة، فقد خلفت وراءها منهجيات مثالية لا تعترف بجوهرها المثالي، وإنما تذهب إلى أكثر من ذلك باللجوء إلى أحابيل وآليات معقدة لإخفاء حقيقة هذا الجوهر وإظهاره بمظهر واقعي علمي. ووظيفة هذه المنهجيات هي ترسيخ المقولات المثالية في الوجدان الاجتماعي بصمت ومن دون تصريح علني بذلك. وهنا قد يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: لماذا لم تتلاش وتندثر المثالية كليا في اللحظة التي فقدت فيها مبرر وجودها ومصداقيتها؟

والجواب هو أن البنى التاريخية الاجتماعية لا تندثر ولا تتلاشى بمجرد فقدان مبرر وجودها ومصداقيتها في نظر الفلاسفة والعلماء، وإن كان ذلك يضعفها ويدفعها في اتجاه الهاوية. فهذه البنى تتمتع بنوع من القصور الذاتي والحياة الداخلية يمكنها من البقاء بعد زوال شروطها ومسوغاتها. وهذا قانون عام ينطبق على جميع البنى الاجتماعية التاريخية، بما في ذلك الفكر المثالي. وفي هذا القانون بالذات تكمن مادية البنى الاجتماعية التاريخية، مثلما أنه في قانون نيوتن الأول للحركة (قانون القصور الذاتي) تكمن مادية الأجسام الجاهرية Macroscopic. وعلى أية حال، فإن النقطة الأساسية هنا هي أن المثالية في جوهرها بنية اجتماعية تاريخية ذات وظيفة اجتماعية تاريخية تعبر عن حاجات معينة في العصر الحديث. فقد أنتجت هذه الطبقات الفلسفة المثالية تعبيراً عن طبيعة وجودها الاجتماعي التاريخي (هذه طريقتها في تنظير الوجود) واستعملتها أداة فكرية في التعامل مع ذاتها ومع بيئتها وفي الهيمنة الآيديولوجية على المجتمع. وقد أثبتت هذه الأداة فاعليتها التاريخية في مرحلة صعود الطبقات التي أنتجتها. إذ مكنت هذه الطبقات من مقارعة خصومها والتغلب عليهم، كما مكنتها من استيعاب التطورات العلمية والاجتماعية والاقتصادية المختلفة ومواكبة هذه التطورات. بيد أنها سرعان ما وصلت إلى حدّها الأقصى في مواكبة هذه التطورات. وبتعبير أدق فقد وصلت إلى هذا الحد في منتصف القرن التاسع عشر بظهور طبقات اجتماعية صاعدة جديدة وبظهور علم التشكيلات الاجتماعية. عند ذاك، بدأت تفقد قدرتها على استيعاب الأحداث والتأثير في المجتمع، ومن ثم فقدت مبرر وجودها ومصداقيتها. لكن الطبقات الاجتماعية المستفيدة من المثالية لم تختف بانتفاء المبرر التاريخي لآيديولوجيتها. كما أنها لم تكن على استعداد للتخلي عن هذا الإطار الفلسفي الذي يشكل جوهر وعيها الاجتماعي. بل إنه لم يكن في مقدورها وليس في مقدورها فعل ذلك. فالمثالية هي سمة ملازمة لوجودها الاجتماعي، على الأقل

فيما يتعلق بموقفها من المجتمع البشري. لذلك اضطرت إلى ستر العورات الصارخة للمثالية التقليدية بما ينسجم ظاهرياً وحقائق السطح، وأخذت تلجأ إلى أحبولات وآليات فكرية لإخفاء باطن فكرها وإظهاره بغير مظهره الحقيقي. وكان في مقدمة هذه الأحبولات والآليات الآيديولوجية:

أ - المغالاة في التمسك بالمادية الميتافيزيقية الميكانيكية إلى حدّ تحويلها إلى نوع من المثالية الهابطة الفجة. والنتيجة الحتمية لذلك هي إما نفي خصوصية الظاهرات والبنى الإنسانية وإما إخراجها من نطاق العلم والعقل.

ب - التظاهر بنقد المثالية والمادية على حدّ سواء، والادعاء باتباع نهج ثالث يتخطى المادية والمثالية كلتيهما.

ج - الالتزام بحقائق السطح (الوضعية والإمبريقية) من أجل إنكار حقائق الباطن.

د - التظاهر بالمادية على مستوى الأسئلة والتساؤلات والمعضلات والالتزام بالمثالية على مستوى الإجابات والحلول.

ه - التطفل على المادية الجدلية والادعاء بالالتزام بجوهرها، ولكن محاولة تفريغها من محتواها (إما من بعدها المادي وإما من بعدها الجدلي) باسم الغيرة على روحها في الآن ذاته.

و - استغنام فرصة انهيار المادية الميتافيزيقية تحت ضربات التطورات الحديثة في فيزياء الكنتم Quantum Physics من أجل النيل من المادية في جميع صورها وإحياء المثالية الذاتية.

(٣، ٢) بلزاك أم زولا!

غيورغ لوكاتش Georg Lukacs فيلسوف وناقد أدبي مجري (هنغاري)، عاش في الأرباع الثلاثة الأولى من هذا القرن، وترك أثراً بينا على الفكر الأوروبي

وبخاصة في مجال فلسفة الجمال وسوسيولوجيا الأدب، عبر أعمال فذة تميزت بسعة منظورها وأصالة فكرها وعمق غوصها في موضوعها؛ أعمال كثيرة نذكر منها: «الروح والأشكال» (١٩١٠)، «نظرية الرواية» (١٩٢٠)، «التاريخ والوعي الطبقي» (١٩٢٣)، «الرواية التاريخية» (١٩٤٧)، «هيغل في شبابه» (١٩٤٨)، «تحطيم العقل» (١٩٥٤)، «معنى الواقعية المعاصرة» (١٩٥٨)، «طبيعة الجمال» (١٩٦٣)، «غيته وعصره» (١٩٦٨).

والحق أن أهمية لوكاتش لا تقتصر على ما قدّمه من إسهامات أصيلة وفذة في مجال فلسفة الأدب وسوسيولوجيا الأدب والفكر، وهي لا تقتصر أيضاً على كونه واحداً من أعظم فلاسفة المادية الجدلية في القرن العشرين (بعضهم يعده أعظمهم على الإطلاق)، وإنما تشمل أيضاً كون أعماله الفلسفية مرآة للعديد من التيارات الفلسفية التي سادت القارة الأوروبية حتى السبعينات من هذا القرن، وكونها تمثيلاً لخط تطور هذه التيارات وتشابكاتها وترابطاتها الجدلية. فهو قد بدأ حياته الفكرية ضمن تيار الرومانسية الجديدة، التي سادت أوروبا الوسطى، وبخاصة ألمانيا، حتى الحرب العالمية الأولى، والتي كانت تؤكد على الحدس والقيم الروحية على حساب العقل التحليلي والعقلانية الرأسمالية، متأثراً في ذلك بالكناطيين الجدد والظاهراتيين وبتاريخانية دلتاي وزيمل وبسوسيولوجيا تينيس Tonnies وفيبر. ثم إنه انتقل إلى وجودية كيركغور، مؤكداً الذاتية الفردية. لكنه سرعان ما انتقل إلى الهيغلية، فالهيغلية الثورية القريبة من المادية التاريخية، وبخاصة في عمله المشهور «التاريخ والوعي الطبقي»، حتى انتهى إلى المادية الجدلية التي ظل يفكر ضمن إطارها حتى مماته.

والذي يعنينا في لوكاتش هنا هو ما ورد في كتاباته النقدية في الثلاثينات والأربعينات والخمسينات من هذا القرن بصدد الأثر الذي تركته ثورات ١٨٤٨، التي تحدثنا عنها في البندين السابقين، على الأدب الأوروبي من حيث المنظور العام

ومنهجية البناء. إذ لاحظ لوكاتش حدوث تغيرات كيفية في منهجية بناء الرواية الأوروبية وفي الواقعية بعامة عقب أحداث عام ١٨٤٨، وذلك عبر مقارنة روايات بلزاك Balzac وستيندال، التي كتبت قبل عام ١٨٤٨ في أغلبها، مع روايات فلوبير وزولا، التي كتبت بعد ذلك العام. والحق أن الروائيين الأربعة المذكورين يعدون أعظم روائيي فرنسا في القرن التاسع عشر، وهم خير من يمثل المدارس الرئيسية التي سادت أدب فرنسا الروائي في القرن الماضي. وقد أسمى لوكاتش مدرسة بلزاك وستيندال مدرسة الواقعية النقدية، فيما وسم مدرسة فلوبير وزولا بمدرسة الطبائعية Naturalism. وتهدف الأولى إلى استنطاق الواقع الاجتماعي ونقده باتباع منهج سردي يشكل الفعل البشري الواعي محوره، ومن ثم يركز على بناء الشخوص النمطية (لا المتوسطة) التي تمثل قوى اجتماعية معينة، وعلى الحفاظ على الضرورة الفنية، وعلى العنصر الدرامي، وعلى الوحدة العضوية بين الشخوص وبيئتها. وهي لا تلجأ إلى الوصف البيئي المفصل إلا بما يخدم تنامي الحدث ونمو الشخوص. ويرى لوكاتش أن هذا النهج يمكن بلزاك وستيندال من الغوص في قلب المجتمع الفرنسي وبيان تناقضاته الرئيسية، ومن ثم الكشف عن وحدته وعلاقاته العضوية مع كل من الماضي والمستقبل. أما المدرسة الثانية، فهي تحيل الأدب إلى مجرد أداة للعلوم الاجتماعية الوضعية، بل إلى مجرد فرع من هذه العلوم وظيفته جمع المعلومات الدقيقة عن البيئة الاجتماعية، بما في ذلك الأفراد الذين لا يشكلون محور هذه البيئة بقدر ما يشكلون عنصراً واحداً من عناصرها العديدة لا أكثر ولا أقل. فهذه المدرسة إذاً تتبنى وجهة نظر الوضعية Positivism، التي بدأت تهيمن على الفكر الأوروبي منذ منتصف القرن التاسع عشر، وتحاول تطبيق هذه النظرة على عالم الرواية. وهي تبدأ بالسطح وتنتهي به. كذلك، فإن الفعل البشري والشخوص، ومن ثم العنصر الدرامي، تفقد فيها محوريتها لصالح الوصف التحليلي البارد.

ولكن، كيف يرتبط هذا التحول النوعي بأحداث عام ١٨٤٨؟

(٤ , ٢) الحدث التاريخي في الكل الاجتماعي

كلنا يعلم أن المجتمع البشري يتكون من عدة مستويات مختلفة عن بعضها من حيث الوجود والبنية والفعل (الممارسة الإنسانية). ونقصد بالاختلاف في هذه الحال أن لكل مستوى ماهية خاصة ونوعاً من الاستقلال الذاتي. فهناك المستوى الاقتصادي الذي يتضمن علاقات الإنتاج بالإضافة إلى قوى الإنتاج، أعني القوى الاجتماعية (البشرية في جوهرها) التي تحرك عملية الإنتاج. وهناك المستوى السياسي الذي يتضمن تلك الأجهزة والمؤسسات والفئات التي تمارس وظائف اجتماعية عامة هدفها تكريس القائم، أعني إعادة إنتاج الشروط العامة للنمط السائد للإنتاج، بما يضمن مصالح قوى اجتماعية معينة واستمرار مبدأ وجودها. وهو يتضمن أيضاً الأجهزة والمؤسسات والفئات النقيض التي تعمل على تغيير شروط الإنتاج وعلاقاته بما يضمن استيعاب قوى الإنتاج المتنامية. وهناك المستوى الآيديولوجي الذي يتضمن تلك الأجهزة والمؤسسات والفئات والآليات التي تؤدي وظائف اجتماعية هدفها تكوين الذوات (جمع ذات) والسلوكيات الاجتماعية وتوجيهها المستمر ضمن إطار علاقات الإنتاج السائدة، أعني أنها تسعى إلى ضمان توافر الشروط النفسية والفكرية والوجدانية لإعادة إنتاج علاقات الإنتاج السائدة. ويتضمن هذا المستوى أيضاً الأجهزة والفئات النقيض التي تسعى إلى تغيير السلوكيات من أجل تغيير علاقات الإنتاج. وهناك أيضاً المستوى النظري العلمي الذي يتضمن تلك المؤسسات والفئات التي تسعى إلى إنتاج المعرفة العلمية الدقيقة، أعني تطوير الموروث الفكري المعرفي، بوصف هذه المعرفة قوة أساسية من قوى الإنتاج المادي.

وإني لأضيف إلى ذلك كله المستوى الثقافي الروحي (الأدب والموسيقى والفن التشكيلي والسينما والتصوير والرقص والمسرح والثقافة العلمية والفلسفية)، مع أن كثيراً من علماء الاجتماع يعتبرونه مجرد امتداد للمستوى الآيديولوجي.

لكني أرى أن له استقلالاً ذاتيا ينبع من كون وظيفته الأساسية في المجتمع ليست آيديولوجية في جوهرها، وإن كانت المنتجات التي تنتمي إليه مشبعة في العادة بالعناصر الآيديولوجية؛ وإن كانت الآيديولوجيا السائدة تدخل في تحديد بنية الممارسة على هذا الصعيد. ولعل هذا المستوى أقرب في جوهره إلى المستويات الاقتصادية والسياسية والنظرية منه إلى المستوى الآيديولوجي. ولعل منتجاته أقرب إلى كونها قوى إنتاجية وبعداً من أبعاد الهيمنة السياسية منها إلى كونها أدوات آيديولوجية، تماماً كما هو الحال مع المعرفة العلمية. فهي لا تدخل في التشكيل الآيديولوجي للذات المنتجة بقدر ما تدخل في تشكيل المهارات والروح الإبداعي الخلاق فيها. فهي تعمل على شحن الذات المنتجة بالطاقة الخلاقة وصقل حواسها وملكاتها وفتحها على العالم وتوسيع آفاقها الذهنية والوجدانية وتوجيه إرادتها وحريتها نحو الخلق والابداع. وهذه الوظائف ليست آيديولوجية بقدر ما هي إنتاجية سياسية.

وأخيراً وليس أخراً، فهناك المستوى العائلي السيكولوجي الذي يضمن توفير الشروط البيولوجية والسيكولوجية لعملية إعادة إنتاج نمط الإنتاج السائد. ومع أن لهذا المستوى ارتباطات عضوية مع المستويين الاقتصادي والآيديولوجي بحيث إنه يمكن أحياناً اعتبار العائلة مؤسسة إنتاجية اقتصادية واعتبارها في أحيان أخرى مؤسسة آيديولوجية، إلا أن لها من الخصوصية والوظائف الخارجة عن إطار المستويين الآيديولوجي والاقتصادي ما يبرر اعتبارها مستوى قائماً في ذاته.

ويتكون الكل الاجتماعي من هذه المستويات جميعاً، بما تتضمنه من قوى وجماعات وأفراد وممارسات وبنى وعلاقات وهياكل ومؤسسات وأجهزة وآليات، بالإضافة إلى العلاقات التي تربط بين هذه المستويات.

ولعلنا، بعد هذه المقدمة النظرية، في موضع يؤهلنا لاستكناه العوامل التي مكنت أحداث عام ١٨٤٨ من قلب بنية الرواية الفرنسية (بل وبنية الفكر

الأوروبي) رأساً على عقب على نحو ما فصله لوكاتش في كتاباته النقدية. ولكن، قبل أن نفعل ذلك عيانيا، قد يكون من الضروري بيان طبيعة العلاقات البنيوية التي تربط المستويات الاجتماعية ببعضها، والكيفية التي تتوحد بها هذه المستويات جدليا في الكل الاجتماعي.

من طبيعة الأحداث التاريخية الجسام أنها لا تقصر أثرها على المستوى الاجتماعي المباشر الذي انبثقت منه وتنامت في إطاره (مثلا المستوى السياسي)، وإنما هي بالضرورة تؤثر على كل مستوى اجتماعي آخر (مثلاً المستوى الثقافي)، وذلك بالنظر إلى الروابط الجدلية العضوية التي تربط هذه المستويات ببعضها. فالأحداث التاريخية هي بمثابة شروخ في الكل الاجتماعي، أو قل إنها عمليات تحويل كيفي موضوعها الكل الاجتماعي، وإن كان فعلها يتركز في مستوى اجتماعي رئيسي واحد. والحق أن الذي يصبغ الحدث التاريخي بصبغة الشمولية ويجعل منه شرخاً في الكل الاجتماعي هو القوى الاجتماعية الرئيسية الفاعلة في المجتمع، والتي تنبع في الأساس من تربة الإنتاج المادي وتتشعب حتى تصل إلى كل مستوى من مستويات الوجود الاجتماعي. فالقوى الاجتماعية الفاعلة في هذا المستوى هي نفسها الفاعلة في ذاك. ومن ثم، فإن الترابط الجدلي الوثيق بين مستويات الوجود الاجتماعي يعود إلى وحدة القوى الاجتماعية الرئيسية في الكل الاجتماعي. وهي تتفاعل جدليا عبر هذه القوى. كذلك، فإن الممارسات الاجتماعية على المستويات والصعد المختلفة تعكس وتناظر بعضها بعضاً لكونها تنبع جميعاً من القوى الاجتماعية ذاتها. وعلى سبيل المثال، فإن القوى الاجتماعية (الطبقات الاجتماعية) التي صنعت أحداث عام ١٨٤٨ الثورية في أوروبا هي نفسها التي صنعت أدب منتصف القرن التاسع عشر وفلسفته وعلمه أيضاً. لكن من العبث الظن بأن هذه القوى تؤثر في الأحداث التاريخية وتصنعها من دون أن تتأثر هي بهذه الأحداث ومن دون أن يصيبها التغيير الكيفي من جرّائها. فثمة علاقة جدلية بين

الذات الفاعلة والحدث التاريخي. وعليه، فإن الحدث التاريخي الجسيم يغير البنية الداخلية للذات الاجتماعية الفاعلة، ومن ثم يغير من بنية ممارستها ومنهجية فعلها على كل صعيد ومستوى. لا عجب إذاً أن قلبت أحداث عام ١٨٤٨ السياسية المنهجية الروائية في فرنسا رأساً على عقب.

هذه الصورة العامة للمسألة. أما في البند اللاحق، فسنتناول التفصيلات والآليات العيانية.

(٢ , ٥) مادية البناء الاجتماعي

الحدث التاريخي الجسيم هو شرخ في الكل الاجتماعي، متى دبّ في مستوى أساسي من مستويات الوجود الاجتماعي، استشرى أثره في كل مستوى آخر وأحدث تغييرات كيفية في بنية الممارسة الاجتماعية فيه. هذا فحوى ما توصلنا إليه في البند السابق.

والحق أن هذه الحقيقة الجوهرية بصدد الاجتماع والتاريخ هي الأساس الذي انطلق منه لوكاتش في ربطه بين أحداث عام ١٨٤٨ الثورية وبين التغيرات الكيفية التي أصابت المنهجية الروائية في فرنسا عقب هذه الأحداث. ذلك أن الفئات والجماعات التي شاركت بصورة مباشرة في صنع أحداث عام ١٨٤٨ لم تكن بعيدة ولا معزولة عن الفئات والجماعات التي كانت تصنع الرواية في فرنسا، بل إن هذه كانت ترتبط بتلك ارتباطاً عضوياً عبر دينامية اجتماعية واحدة وبنية طبقية معينة. وبتعبير أدق، فإن هذه وتلك كانتا تتوحدان عبر بنية اجتماعية تنتظم ضمنها عدة فئات وجماعات وتتميز بدينامية اجتماعية معينة وتتحدد بدلالة دورها في عملية الإنتاج المادي وموقعها في منظومة علاقات الإنتاج السائدة (هذا هو تعريفنا للطبقة الاجتماعية). وكل من هذه الفئات الطبقية لها دورها وتمثل الطبقة الاجتماعية التي تنتمي إليها على الصعيد

والمستوى اللذين تؤدي وظيفتها ودورها ضمنهما. من ذلك يتبين أن الصراع الاجتماعي لا يقتصر على مستوى بعينه (مثلاً: المستوى الاقتصادي أو المستوى السياسي)، وإنما يجري على كل صعيد ومستوى، بما في ذلك المستوى الآيديولوجي والمستوى الثقافي الروحي والمستوى العائلي السيكولوجي. بل إنه يمس المستوى العلمي النظري ذاته ويكاد أحياناً أن يتخلّل مساماته. وهذا التصور الجدلي للصراعات الاجتماعية يخالف ما يمكن وسمها بالنزعات الاقتصادوية Economistic التي تقصر هذه الصراعات على المستوى الاقتصادي لكونها تقصر الطبقات الاجتماعية على هذا المستوى فقط، فترى بأن الهدف الأساسي لهذه الصراعات لا يتعدى تحقيق المزيد من المكتسبات المقدارية للفئات العاملة. كذلك، فإن هذا التصور يخالف النزعات الطوعية المغامرة Voluntaristic التي تقصر الصراعات الاجتماعية على المستوى السياسي، وتظن أن إرادة النخبة السياسية هي التي تحرّك التاريخ، بمعزل عن توافر الشروط المادية والاقتصادية والروحية. فنحن نرى أن الصراعات الاجتماعية تتخلل جميع المستويات الاجتماعية ويدعّم بعضها بعضاً حتى تصل إلى لحظة الانفجار في الكل الاجتماعي برمته.

لكن القول بأن الصراعات الاجتماعية تتخلل جميع مستويات الوجود الاجتماعي وبأنه ثمة علاقات جدلية تكاد أن تكون عضوية بين هذه المستويات لا يكفي في تحديد خصوصية الكل الاجتماعي ولا الأنموذج البنيوي الذي يصف الوجود الاجتماعي ولا البعد العمودي البنائي للعلاقات القائمة بين المستويات. فالافتراض بأن هذه المستويات تتفاعل مع بعضها بصورة متكافئة ومتساوية (على قدم وساق) ليس له ما يبرره. وعليه، فإنه من الضروري تحديد ما أسميه الأسبقية الوجودية Ontological Priority لهذه المستويات، أعني تحديد مدى أسبقية كل مستوى على غيره ومدى ماديته وتحديد موضعه في السلسلة العلّيّة Causal Chain. وعلى سبيل المثال، فإننا نلاحظ من دون عناء

أن أثر المستوى الثقافي الروحي على المستوى السياسي لا يقارن بأثر المستوى الاقتصادي عليه. كذلك، فمهما ضعفت الآيديولوجيا المهيمنة بفعل النمو المطرد للآيديولوجيا النقيض، فإنها تظل مهيمنة على نطاق واسع في المجتمع ما ظل الوضع مستقراً على المستوى السياسي. وإذا أردنا التعميم، أمكننا القول أن المستوى السياسي هو المستوى الحاسم في عملية التغيير الاجتماعي، لكونه البؤرة الحقيقية التي تلتقي فيها جميع التناقضات الاجتماعية. والذي نعنيه بذلك هو أن الصراعات والتغيرات الاجتماعية تدور على جميع المستويات والصعد، مدعماً بعضها بعضها الآخر، ومدعمة بصورة خاصة الصراعات السياسية. لكن هذه الصراعات لا تحسم إلا بعد الحسم السياسي؛ بمعنى أنه ما لم تحسم الصراعات الاجتماعية على المستوى السياسي، فإنها تظل تراوح مكانها أو تدور في حلقة مفرغة، وربما تعيد إنتاج ذاتها في أشكال متنوعة وفي دورات متكررة. وهذا بالضبط ما يفعله في العادة الاقتصادويون ومن لف لفهم.

لكن هذا لا يعني أن المستوى السياسي مستقل عن المستويات الأخرى، وإن كان مؤثراً فيها، ولا أن هذا المستوى يشكل القاعدة التي يقوم عليها البنيان الاجتماعي في كامله، كما يظن الطوعيون المغامرون. فكونه المستوى الحاسم والمسيطر في عملية التغير الاجتماعي لا يعني البتة أنه القاعدة أو الأساس في المجتمع ولا أنه المستوى المحدد للوجود الاجتماعي. ذلك أن شرف تحديد الوجود الاجتماعي هو من نصيب المستوى الاقتصادي، أعني المستوى الذي يتضمن علاقات الإنتاج وسيرورته والذي يشكل مسرح فعل قوى الإنتاج (المهارات الإنتاجية، وقدرة العمل، والعلم، والتكنولوجيا). فالمستوى الاقتصادي هو القاعدة والأساس في الوجود الاجتماعي لأنه هو الذي يحدد طبيعة القوى الاجتماعية الفاعلة ووجودها وطبيعة الصراعات الدائرة بينها. وهذه القوى هي التي تصنع الأحداث والتغيرات التاريخية بفعل صراعاتها ضمن أطر وبنى وأنساق معينة. وبتعبير أدق، فإن المستوى الاقتصادي لا يحدد وجود

القوى الفاعلة فيه فحسب، وإنما يحدد أيضاً وجود القوى الفاعلة في جميع المستويات الأخرى. فالقوى الاجتماعية جميعاً، ومن دون استثناء، تنبت من تربة المستوى الاقتصادي وتتشعب لتصل إلى جميع مستويات الوجود الاجتماعي. وفي النهاية، فإن القوى الاجتماعية ذاتها هي المؤثرة على جميع المستويات، وإن كانت تتمظهر بمظاهر متباينة من مستوى إلى آخر. وعلى سبيل المثال، قد لا تبدو العلاقة الاجتماعية واضحة بين فلاسفة التنوير وأصحاب رؤوس الأموال الصناعية الفرنسية في فرنسا القرن الثامن عشر (فلاسفة من مثل: فولتير ومونتسكيو وجان جاك روسو وهولباخ وهيلفيتي وديدرو). لكن الثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩) أفصحت بما لا يدع مجالاً للشك عن العلاقة العضوية بين الفئتين، وعن أنهما تنتميان في النهاية إلى القوة الاجتماعية ذاتها النابعة من تربة الإنتاج المادي. وهناك أمثلة أخرى كثيرة لا مجال لذكرها هنا.

(٢ , ٦) المجتمع: كومة عشوائية أم بنية متحركة؟

في البندين السابقين، وضعنا تصوراً عاماً للبناء الاجتماعي ولآليات التفاعل والتغيير والصراع فيه، ولماهية العلاقات التي تربط الأحداث والقوى والسيرورات والبنى الاجتماعية في كلٍّ عضوي واحد، وللكيفية التي تتفاعل بها الفاعليات البشرية الحية من أفراد وجماعات وطبقات اجتماعية مع الموروث الاجتماعي الذي أنتجته فاعليات بشرية سابقة (أو ما يسمى في الأدبيات الاقتصادية العمل المتخثر أو الميت Congealed or Dead Labour). ذلك أن وضع مثل هذا التصور (الأنطولوجي) العام لطبيعة البناء الاجتماعي هو شرط أساسي من شروط أي محاولة جدية لفهم ظاهرات المجتمع والتاريخ وأحداثهما على أسس منهجية منظمة، بما في ذلك الظاهرات الفكرية كالفلسفة والعلم والأدب، ومن

ثم، فهو، شرط أساسي من شروط أي محاولة جدية لفهم ظاهرة الإنسان. إذ، ليست ظاهرة الإنسان سوى مجمل العلاقات والبنى والسيرورات الاجتماعية عبر التاريخ. فكما قال الفيلسوف والعالم الألماني «كارل هينريش» في ربيع عام ١٨٤٥ في معرض نقده «لودفيغ فويرباخ»: «فويرباخ يحلل الجوهر اللاهوتي إلى الجوهر الإنساني . لكن الجوهر الإنساني ليس شيئاً تجريدياً ملازماً لكل فرد إنساني. **فهو، في حقيقته، ليس سوى مجمل العلاقات الاجتماعية**».

لاحظوا التركيز على لفظة «علاقات». فثمة من يركز على الأفراد بوصفهم أفراداً، ويرى العلاقات الاجتماعية مجرّد علاقات عرضية عشوائية بين أفراد تحركهم قوى مادية وأخرى روحية خارج إطار هذه العلاقات. وهنا يبرز السؤال الجوهري الآتي والذي تتمحور حوله المناظرات والمناقشات عن طبيعة العلوم الإنسانية وماهيتها:

هل إن المجتمع البشري مجرد كومة من الأفراد المتفاعلين معاً والمحكومين بجوهر سيكولوجي بيولوجي، أم إنه بنية متحركة من العلاقات الموضوعية بين الأفراد والجماعات البشرية والقائمة على تنظيم عملية الإنتاج؛ تلك العملية النابعة من خصوصية التركيبة الدماغية العقلية للكائن البشري؟

والحق أن هذا السؤال ليس مجرد سؤال نظري أكاديمي بحت لا يعني سوى المختصين والباحثين، وإنما هو سؤال عملي يشكل قاعدة فكرية للممارسة الاجتماعية، من حيث إنه الأساس لتصوراتنا عن مصير الإنسان وإمكاناته.

فلو كان المجتمع مجرد كومة من الأفراد، لكان في واقع الحال مجرد مظهر من مظاهر سيكولوجية الفرد وبيولوجيته، ومن ثم لكان التعاون بين الأفراد مجرد طارىء بيولوجي وسيكولوجي عشوائي واعتباطي، ولكانت إمكانيته ضعيفة ضعف إمكانية أي نظام وترتيب في الكون، بل ولكانت شريعة الغاب هي

الحالة الطبيعية الأكثر احتمالاً للوجود البشري.

أما في حال كون المجتمع البشري بنية متحركة من العلاقات الموضوعية بين الأفراد والجماعات، فإن التعاون ليس فقط الحالة الطبيعية الأكثر احتمالاً للوجود البشري، وإنما هو أيضاً ضرورة حتمية من ضرورات هذا الوجود واستمرار النوع البشري. فالتعاون، وفق هذه النظرة، هو الشكل الذي يتفاعل فيه الإنسان، بوصفه كائناً عاقلاً، مع بيئته الطبيعية، وهو الكيفية التي يؤمن بها الإنسان احتياجاته المتجددة والمتطورة، وهو إلى ذلك الطريقة التي ينتج بها الإنسان وسائل بقائه واستمرار نوعه من مأكل وملبس ومسكن. فالإنسان، بحكم خصوصية تركيبته البيولوجية، لا يستطيع أن يؤمن وسائل بقائه إلا بتطويع بيئته عقلانيا بما يضمن انسجامها مع احتياجاته وحاجاته. لكنه أيضاً لا يستطيع أن يطوع بيئته إلا عن طريق تقسيم اجتماعي للعمل بين الأفراد والجماعات، وذلك بحكم طبيعة عملية التطويع نفسها. فالتعاون بين الأفراد والجماعات إذاً هو ضرورة أساسية من ضرورات إنتاج الحياة البشرية ذاتها، ومن ثم فهو شرط رئيسي من شروط الوجود البشري المتميز في إنسانيته عن وجود الكائنات الحية الأخرى.

والحق أن لكل من الصورتين المذكورتين عن طبيعة المجتمع والإنسان من يؤيدها ويدعمها بالحجج والأفكار والشواهد. فمؤيدو الصورة الأولى يرون أن التعاون بين البشر حالة شاذة، ولا يمكن أن تسود، ولو مؤقتاً، إلا بفرضها من قبل قوة خارجة عن جل البشر، إن لم يكن عن كلهم (مثلاً: قوة ميتافيزيقية، أو نخبة من العباقرة والبشر المتفوقين الذين يستمدون قوتهم المميزة من صدف الطبيعة أو من عالم الغيب).

أما مؤيدو الصورة الثانية، فيرون أن الإنسان بدأ في التعاون وسينتهي إلى التعاون لا محالة؛ بمعنى أن الحركة العامة للتاريخ هي في اتجاه مزيد من الارتقاء

في التعاون ، وأن ما نشهده اليوم من تنافر وتوتر وتنابذ بين البشر والأمم إن هو إلا مرحلة انتقالية طارئة في سيرورة تاريخية تصبو بحكم طبيعتها إلى حالات أرقى من التعاون .

ولعل الحالة المتردية التي تسود عالمنا العربي اليوم ، والتي تتميز ببربرية وقسوة وفوضى لا مثيل لها ، تدفع الكثيرين منا إلى اليأس والأخذ بالصورة الأولى ، أعني اعتبار شريعة الغاب مبدأ فعل المجتمع البشري . إلا أني أميل إلى الأخذ بالصورة الثانية التي تعتبر التعاون المبدأ الطبيعي لفعل المجتمعات البشرية ، وذلك في ضوء شواهد التاريخ برمته . فمن الخطأ ، كل الخطأ ، اعتماد اللحظة الراهنة مقياساً للحكم على طبيعة البشر والمجتمعات البشرية . فلا بديل لذلك عن السيرورة التاريخية برمتها . وهذه في نظري إنما تدعم وجهة نظر التعاون على حساب وجهة نظر الفرقة والتنابذ والتنافر . فالتاريخ هو ملاذنا وأملنا لأنه البنية الحقيقية لقدراتنا وطاقاتنا .

ويجدر التنبه إلى أن الصورة الفردانية للمجتمعات ليست صورة طارئة محدودة الأثر ، وإنما تعبر عن نمط معين من التفكير نشأ في عصر النهضة الأوروبية وظل يتنامى على حساب غيره من أنماط التفكير حتى ساد الفكر العالمي وسيطر عليه . ذلك هو الفكر التحليلي ، والذي تناولناه نقديا في الفصل الأول .

(٢ , ٧) المجتمع بين روسو وفرويد

جاء في البند السابق أن ثمة من يركز ، في تصوره المجتمع البشري ، «على الافراد بوصفهم أفرادا ، ويرى العلاقات الاجتماعية مجرّد علاقات عشوائية بين أفراد تحركهم قوى مادية وأخرى روحية خارج إطار هذه العلاقات » . وجاء أيضا أن مؤيدي هذه الصورة « يرون أن التعاون بين البشر حالة شاذة ، ولا يمكن أن

تسود، ولو مؤقتاً، إلا بفرضها من قبل قوة خارجة عن جلّ البشر، إن لم يكن عن كلهم (مثلاً: قوة ميتافيزيقية، أو نخبة من العباقرة والبشر المتفوقين الذين يستمدون قوتهم المميزة من صدف الطبيعة أو من عالم الغيب)».

وكمثال ساطع على هذه الصورة الفردانية الاستعلائية، فإننا سنتناول بايجاز التصور الذي بلوره عالم النفس المعروف «زيغموند فرويد» بصدد المجتمع والحضارة، وذلك في كتاب نشره فرويد عام ١٩٢٧ بعنوان «مستقبل وهم». وفيه نلمس بجلاء الانحطاط الذي وصل إليه فكر الطبقات الوسطى الأوروبية في مطلع القرن العشرين مقارنة بما كان عليه في القرن الثامن عشر، أو ما يعرف اليوم بعصر التنوير، عصر لوك وهيوم ومنتسكيو وفولتير وروسو وهولباخ وهيلفيتي وكوندياك وديدرو ودالمبير. فمع أن إطاراً آيديولوجيا طبقيا واحداً يجمع ما بين فرويد وجان جاك روسو مثلاً، من حيث إن كليهما ينظر إلى المجتمع على أنه مجموعة من الذرات السيكولوجية (الأفراد) المتفاعلة معاً، إلا أن بوناً شاسعاً يفرّق بينهما في نظرتيهما إلى طبيعة هذه الذرات البشرية، وإلى علاقة الفرد بالحضارة وبالعمل الاجتماعي. فهما يتفقان أنطولوجياً، أعني من حيث النظرة إلى المكونات الأساسية للمجتمع، لكنهما يختلفان قيمياً. إذ فيما يعمد روسو إلى تمجيد الفرد الحر (المتوحش النبيل، كما أسماه روسو) وإلى اعتباره تجسيداً حياً للفضيلة والقيم الحقيقية (الطبيعية)، ومن ثم إلى المناداة بالمساواة الاجتماعية والديموقراطية السياسية وإلى التحرر من القيود المؤسسية الرسمية (الإقطاعية والاستبدادية الجوهر في عصر روسو)، فإن فرويد يعمد إلى التشكيك في العامة وإلى الحط من قيمة الفرد بصورة عامة واعتباره أداة فوضى وتدمير للحضارة والمجتمع.

ومع أن كليهما ينادي بأسبقية العاطفة والوجدان والعناصر اللاواعية في الإنسان على العقل الواعي، إلا أنهما يختلفان جذرياً في نظرتهما القيمية إلى

هذه العناصر. ففيما يعلي روسو من شأن الغرائز والعواطف العفوية ويعلن عن ثقته فيها ويؤكد انسجامها مع السعادة والفضيلة والعدالة، فإن فرويد يرى فيها قوى عمياء تدميرية تهدد كل ما هو نبيل في الحياة الإنسانية. فالفرد الإنساني، في نظر فرويد، ليس أكثر من نظام بيولوجي تتقاذفه فيما بينهما قوتان ماديتان عشوائيتان، هما: الشهوة الجنسية وغريزة حب البقاء، وتدفعانه في اتجاه وحشي تدميري معاد للبناء الحضاري.

ولا عجب في هذا الاختلاف بين روسو وفرويد! فمع أن روسو وفرويد كانا ينتميان إلى الطبقة ذاتها (الطبقة الوسطى الصناعية الأوروبية)، إلا أنهما كانا ينتميان إلى حقبتين تختلفان كيفيا عن بعضهما، وتفصل بينهما أحداث جسام وحاسمة بالنسبة إلى الطبقات الوسطى الأوروبية بالذات، وفي مقدمتها الثورات الفرنسية الرئيسية الثلاث (١٧٨٩ - ١٨١٥، ١٨٣٠، ١٨٤٨) والثورة الصناعية (١٧٥٠ - ١٨٥٠). إذ فيما كانت الطبقات الوسطى الأوروبية في عصر روسو ثورية تبغي التغيير الكيفي، وفيما كانت أيضاً تشترك مع الطبقات الشعبية في كثير من الأهداف الاجتماعية، الأمر الذي يفسر ثقتها في الفرد العادي وفي الجماهير الشعبية وغرائزها الاجتماعية العفوية، فإنها أضحت في عصر فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٨) محافظة تحارب التغيير وتتناقض مصالحها وأهدافها جوهرياً مع مصالح الطبقات الشعبية وأهدافها، أولا بفعل أحداث عام ١٨٤٨ الثورية وما تلاها من نمو سريع للحركة العمالية في أوروبا، وثانيا بفعل دخول المجتمعات الأوروبية طور الإمبريالية.

لا عجب إذاً أن فقدت الطبقات الوسطى في عصر فرويد ثقتها في الفرد وفي الجماهير الشعبية وغرائزها العفوية واعتبرتها أكبر خطر يهدد الحضارة (يعني ثرواتها وهيمنتها الاجتماعية)، ومن ثم اعتبرت الديموقراطية شكلاً من أشكال استسلام النخبة القيادية الحضارية للاعقلانية العامة والدهماء وغرائزها التدميرية الانتحارية.

مائة عام تفصل فرويد عن روسو؛ مائة عام من الانتفاضات والثورات التي حققت أهدافها الاقتصادية غير المعلنة، لكن فشلت في تحقيق أهدافها ومثلها الإنسانية العظيمة المعلنة... مائة عام من مكر التاريخ دفعت الطبقات الوسطى الأوروبية إلى التخلي عن مواقعها المتقدمة، واحداً تلو الآخر، حتى وصلت إلى حضيض الفكر الاستعلائي الفاشي.



الفصــل الثالــث

حول مفهوم التقدم



أول ما ينبغي التوكيد عليه عند تناول مفهوم التقدم هو موضوعيته وتاريخيته. فهو أولاً ليس مفهوماً قيمياً، وهو ثانياً ليس مفهوماً ذاتياً يعبر عن رغبات ذاتية، وهو من ثم ليس وعاء فكرياً لما يظنه هذا الفرد أو ذاك جيّداً ومستحسناً بصورة اعتباطية. لكنه صورة موضوعية نشأت تاريخياً في حقبة معينة تحت ظروف تاريخية معينة ونمت مع نمو هذه الظروف وتطورها. فهو يعكس بنية تاريخية وسيرورة موضوعية معينة تتخطى إطار الآيديولوجيا الفردية والقيم الذاتية المحدودة.

وبصورة خاصة، فهو وليد الحقبة الحديثة الصناعية الطابع والروح، الأمر الذي يوحي بأنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بخصوصية هذه الحقبة مقارنة بالحقب التاريخية ما قبل الرأسمالية. وإذا توخينا الدقة، نقول إننا نلحظ إرهاصاته في عصر النهضة الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر وفي عصر الثورة العلمية في القرن السابع عشر. لكنه لا يتبلور بجلاء بوصفه مفهوماً تاريخياً محدد المعالم والحدود ويعكس إدراكاً موضوعياً محدداً إلا في عصر التنوير في القرن الثامن عشر، ذلك القرن الذي شهد رسوخ الثورة العلمية الكبرى وتفجر الثورة الصناعيةفي تربة الحضارة الأوروبية.

ولكن لماذا لم يبرز هذا المفهوم إلا في الحقبة الحديثة؟ وما هي خصوصية الحقبة التي ولدت مفهوم التقدم، بل وحولته إلى قوة مادية اجتماعية جارفة؟ كيف تتميز هذه الحقبة كيفياً عن جميع الحقب التاريخية التي سبقتها؟ ثمة سمتان رئيسيتان لهذه الحقبة تميزانها بصورة حاسمة عما سبقها من حقب التاريخ الأخرى، وهما:

أ - تتميز سيرورة إعادة الإنتاج في هذه الحقبة، سواء أكان الأمر متعلقاً بالتشكيلات الاجتماعية الرأسمالية أم التشكيلات الاجتماعية الاشتراكية، بأنها سيرورة ممتدة ومتسعة باستمرار، وذلك بعكس الحقب ما قبل الرأسمالية. إذ

تتسم سيرورة إعادة الإنتاج في التشكيلات الاجتماعية السائدة في الحقب ما قبل الرأسمالية بأنها سيرورة بسيطة تكرر ذاتها من دون أي تغيير يذكر وبصورة مملة تذكرنا بتعاقب الليل والنهار أو تعاقب الفصول الأربعة. أما مجتمعات الحقبة الحديثة من تاريخ البشرية، فهي بالضرورة، وبحكم ديناميتها الداخلية، في اتساع مستمر وبحث محموم. فهي لا تبقى ولا تعيش إلا بتثوير ذاتها وأدوات الإنتاج فيها باستمرار.

ب – تتميز الحقبة الحديثة عما قبلها أيضاً من حيث خصوصية ارتباط التشكيلات الاجتماعية السائدة فيها بالطبيعة. فإذا أنعمنا النظر في الحقب التاريخية ما قبل الرأسمالية، وجدنا أن أنموذج التغيير فيها مستمد من الطبيعة المتجلية للحواس، ذلك لأن التشكيلات الاجتماعية السائدة فيها شكلت امتدادات مباشرة للطبيعة وارتبطت بها ارتباطاً عضوياً. بذلك، فإن دورة الحياة فيها حددتها دورات الطبيعة المتجلية للحواس والتي تتميز بالتكرار الممل الدائم. وبطبيعة الحال، فقد ترك ذلك أثره على بطء وتيرة التغير في حضارات ما قبل الرأسمالية وأعطى الانطباع بأنها حضارات سكونية تتغير الوجوه فيها من دون أن تتغير البنى، مبدؤها محدودية الانسان والطبيعة كليهما، ومحور فكرها نفي اللامحدودية الى ما وراء الطبيعة. أما الحقبة الحديثة، فتمثل بدء تحرر المجتمع البشري من هيمنة الطبيعة، بل وبدء تحكم الإنسان بالطبيعة وسيروراتها عن طريق المنهجية العلمية والتقانة الحديثة. بذلك، فإنها تمثل بدء تميز الإنسان عن الطبيعة وظهور طبيعته الحقيقية المنفتحة على اللانهاية الفعلية واكتشاف الإنسان لجوهره الجدلي اللانهائي الطابع والروح. ففي الحقب ما قبل الرأسمالية، يكون الوعي البشري مكبوتاً مكبلاً، أسير سيرورات الطبيعة ودوراتها؛ ومن ثم يكون مسلوب الذات والحقيقة والجوهر، فيستعيض عن هذا الجوهر بجوهر وهمي محدود مستمد من الطبيعة الحسية. فلم يتجلّ هذا الجوهر المسلوب إلا في الحقبة الحديثة؛ في الثورة العلمية الكبرى التي وحدت

النظرية والتطبيق في حركة تصاعدية جدلية منفتحة على اللانهاية بحكم دينامية هذا التوحيد، وفي الثورة الصناعية والإنتاج الصناعي الحديث الذي يضمر ويموت بغير التطوير المستمر لأدوات الإنتاج المادي. وقد جاء مفهوم التقدم تعبيراً ذهنياً عن هذا الانفتاح على اللانهاية، اللانهاية المادية الممثلة في نظام كوبرنيكوس–نيوتن للكون، واللانهاية الابستيمولوجية الممثلة في المنهجية العلمية، واللانهاية الاجتماعية الممثلة في طبيعة الإنتاج الصناعي المتطور.

ولكن، ما هي الفئات المسؤولة عن بناء هذا المفهوم وتجسيده؟ فالمفهومات لا تلد تلقائيا وعفوياً في التاريخ، وإنما تخلق وتنتج وتصنع من قبل جماعات وفئات اجتماعية معينة تعبيراً عن سيرورات طبيعية أو اجتماعية معينة.

والحق أن ثمة فئتين رئيسيتين، تتسم بهما الحقبة الحديثة اجتماعيا، هما المسؤولتان عن خلق هذا المفهوم وبنائه. وهما: فئة مفكري البرجوازية الثورية الصاعدة التي ظلت ثورية وصاعدة حتى عام ١٨٤٨، وفئة مفكري البروليتاريا الثورية الصاعدة التي بدأت بالصعود فعليا عام ١٨٤٨.

ويتسم التصور البرجوازي للتقدم في أنه لا يعنى سوى بالجانب المقداري الكمي للتقدم، مهملاً الجانب الكيفي الذي يربطه في البنية الاجتماعية والقوى المتصارعة معاً ضمن هذه البنية. فهو يرى أن التقدم هو خط مقداري متواصل، من الزيادة في الإنتاج والرفاهية والمعرفة والحرية الفردية، لا يتخلله التواءات ولا شروخ ولا قفزات. ولا عجب! فهو يرتكز على الاعتقاد بأن علاقات الإنتاج الرأسمالية هي علاقات طبيعية وأبدية وقادرة على استيعاب قوى الإنتاج إلى أبد الآبدين.

أما التصور البروليتاري الثوري للتقدم، فهو ينطلق من إدراك الطبيعة الاجتماعية العميقة لكل من الإنتاج المادي والإنتاج المعرفي العلمي والحرية، ومن ثم فهو يطرح قضية التقدم لا على أنها قضية نمو مقداري عفوي، وإنما

قضية صراعات اجتماعية حادة ضمن أطر اجتماعية معينة. فهو لا ينظر إلى قوى الإنتاج على أنها مجرد قوى تكنيكية خارج إطار المجتمع والتاريخ، وإنما ينظر إليها على أنها قوى اجتماعية عاتية مرتبطة ارتباطاً جدليا بعلاقات الإنتاج السائدة المحددة تاريخياً، بمعنى غير الأزلية وغير الأبدية. وبصورة عامة، وفي حال الأنظمة التاريخية الطبقية، فإن هذه العلاقات تبدأ مسيرتها بكونها حافزاً على نمو قوى الإنتاج وتطورها وتنتهي بكونها قيداً على ذلك. عند ذاك، تدخل قوى الإنتاج في صراع مرير مكشوف مع علاقات الإنتاج السائدة، وتعمل، في سلسلة من الثورات الحاسمة والأخرى غير الحاسمة، على تحويل علاقات الإنتاج إلى أخرى أكثر تطوراً وأرحب بناء، ومن ثم أكثر قدرة على استيعاب نمو قوى الإنتاج وقدر كبير من الحرية الاجتماعية. وفي هذا التحويل بالضبط يكمن المفهوم البروليتاري الثوري للتقدم. فكل ما يدعم قوى الإنتاج ويساعدها على النمو وعلى قهر القيود المفروضة عليها هو تقدمي، وكل ما يعوق نمو هذه القوى ويدعم سيطرة القيود النابعة من علاقات الإنتاج السائدة ويساعدها على البقاء والديمومة هو رجعي. ويتبع من ذلك أن كل فعل يصب في بوتقة القوى التي تريد تحويل علاقات الإنتاج إلى أخرى أكثر رقيا وتطوراً هو فعل تقدمي، في حين أن كل فعل يصب في بوتقة القوى التي تريد المحافظة على العلاقات والأطر السائدة يعدّ فعلاً رجعياً.

هذان هما المفهومان المفيدان والموضوعيان الوحيدان للتقدم، ولا مفهوم غيرهما. ومن الواضح أن المفهوم الثاني (البروليتاري الثوري) هو المفهوم الأوفى والأكثر علمية بين المفهومين، بالنظر إلى ماديته وعيانيته وشموليته.

وأخيراً وليس آخراً، نعلّق على مسألة التقدم في الوطن العربي من زاوية التحليلات والتعريفات المطروحة أعلاه.

من الواضح أن العلاقات الاجتماعية السائدة في الوطن العربي تجمع بين

سمات الحقب ما قبل الرأسمالية وسمات الحقبة الحديثة، وإن كانت الهيمنة فيه من نصيب نمط الانتاج الرأسمالي. لكن رأسماليته ليست من النوع السائد في المراكز الرأسمالية الكبرى، والذي يعمد إلى تثوير وسائل الإنتاج وأدواته باستمرار وإلى إذابة أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية المتبقية في هذه المراكز، وإنما هي من النوع التابع الذي تقع شروط إعادة إنتاجه خارج إطاره، والذي يعمد إلى تجديد أنماط الإنتاج الأخرى. وفي ذلك بالذات يكمن جوهر تخلف هذا المجتمع. إذ إن هذه التبعية واستمرار علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية يحولان دون اكتمال البناء القومي الحديث ودون اطلاق الطاقات الإنتاجية للمواطن العربي.

ومن الواضح أن النضال من أجل التقدم يستلزم كسر هذه العلاقات، وقهر القوى الداخلية والأخرى الخارجية التي تعمل على بقاء هذه العلاقات وديمومتها، ويستلزم أيضاً تحويلها إلى علاقات عقلانية تطلق الطاقات الإبداعية للمواطن العربي ضمن إطار من الاستقلال والكرامة الوطنية.

ولكن ما طبيعة القوى المؤهلة لإنجاز هذه المهمات؟ وما السبيل إلى ذلك؟ وما هي بالضبط مهمات التقدم والنهوض في الوطن العربي؟

إن الإجابة عن تلك الأسئلة تستلزم تحليل التركيب الاجتماعي في الوطن العربي وعلاقة الأخير بالغرب ودراسة غيرنا من الأمم في مجال النهوض الحضاري، وبخاصة التجربة الأوروبية. وبطبيعة الحال، فإن المجال لا يسمح لنا هنا بالخوض في هذه المسائل. ولكن يمكن القول أن المهمات الثقافية تقع في مقدمة مهمات النهوض العام، وهي بطبيعة الحال تقع على عاتق طبقة المثقفين على اختلاف أنواعهم. وهذا ما سنتناوله في الفصل اللاحق.



الفصـــل الرابـــع

الاستغراب في مجابهة الاستشراق



(٤ , ١) ضرورة الاستغراب

لا بدّ أن القارى قد لاحظ تركيزنا في هذا الكتاب على الفلسفة الأوروبية الحديثة؛ تلك الطفرة الفكرية التي بدأت في عصور النهضة الأوروبية وامتدت إلى عصرنا المتململ القلق هذا. وهنا قد يسأل سائل السؤال المشروع الآتي: لماذا هذا الاهتمام الخاص والمركز بالفلسفة الأوروبية بالذات؟ لماذا أضحت هذه الفلسفة هاجساً ملازماً لهذا الكتاب أنّى حلّق وأنى غاص؟ أليس هناك فلسفات أخرى جديرة بالاهتمام والدراسة، وفي مقدمتها فلسفتنا العربية وفلسفات الأمم الإسلامية الأخرى؟ وهل ترانا نسينا ما قدمته فلسفات شعوب الشرق الأقصى (الهند، والصين، واليابان، بصورة خاصة) إلى الحضارة البشرية؟ بل، لماذا غضضنا الطرف عن الفلسفة الإغريقية القديمة، وهي الفلسفة الأم لجميع الفلسفات التي ظهرت لاحقاً في منطقتنا والمنطقة الأوروبية كلتيهما؟

هذه أسئلة مشروعة لا نستطيع أن نتجاهلها إذا أردنا أن نمضي في مشروعنا. فنحن نتفق مع من ينادي بضرورة إيلاء فلسفتنا العربية وفلسفات الأمم الإسلامية الأخرى اهتماماً خاصاً، خصوصاً بالنظر إلى ما تلاقيه هذه الفلسفات من إهمال وتشويه على الصعيد العالمي. ونحن نؤيد فكرة الاهتمام بفلسفات شعوب الشرق الأقصى، وهي فلسفات إيحائية غنية بالأنساق الفكرية المؤثرة، حتى إن طائفة مهمة من علماء الفيزياء ذهبت مؤخراً إلى اعتبار الاكتشافات الفيزيائية المعاصرة توكيداً للتصورات الفلسفية الهندية والصينية وتجسيداً عصرياً لها، وانبرت من ثم لتسخير مفهومات هذه التصورات وطرائقها لفهم الحضارة المعاصرة برمتها واستشراف مستقبلها (فريتجوف كابرا Fritjof Capra ومدرسته).

نحن نتفق مع ذلك كله، وننادي بضرورة أن تتنوع الدراسات الأكاديمية

في جامعاتنا ومعاهدنا العربية بما ينسجم وحاجة المجتمعات العربية إلى الانفتاح على ماضيها وعلى الحضارات العالمية المتنوعة، خصوصاً وأننا نمر في مرحلة بناء وانتقال تستلزم أكبر قاعدة ممكنة من المادة الخام الحضارية. أضف إلى ذلك أنه ينبغي أن نحرر أنفسنا مما يمليه علينا التحيز الغربي الاستعماري وأن نتحرر من نظام القيم العرقي العنصري الذي فرضه علينا، فنجتنب اعتبار كل ما يأتينا من ماضينا ومن الحضارات الشرقية متخلفاً وعديم الجدوى، واعتبار كل ما يأتينا من الغرب متطوراً ومفيداً.

أكاديمياً إذاً، ينبغي التنويع ومحاولة الخروج من دائرة الانبهار بالغرب. أما عملياً، فإنه ينبغي إعطاء الحضارة الأوروبية الحديثة مكانة خاصة وإيلاؤها اهتماماً خاصاً. ينبغي معاناتها من موقعنا الخاص على تخومها وينبغي تطوير هذا الموقع ورفعه بمعاناتها. ينبغي فهم جوهرها النابض والغوص بين ثناياها واستنطاق جوانبها والتعرف على مواطن الظل والنور فيها. ينبغي تشكيل ذاتنا الحضارية ولملمة أشلائها وإعادة إنتاجها عبر استنطاق التراث الحضاري الأوروبي الحديث... عمليا، ينبغي معانقة أوروبا من أجل كسرها وتخطيها. ينبغي معرفتها بنقدها من أجل نقضها في ذاتنا وفي ذاتها.

وقد يظن بعض القرّاء أن هناك تناقضاً بين هذه الدعوة إلى استنطاق التراث الحضاري الأوروبي الحديث وبين الدعوة إلى نبذ النظام القيمي الغربي العرقي والعنصري الطابع. لكنه تناقض ظاهري يخفي وراءه تلاحماً وتضامناً وثيقين. فالانفتاح على ماضينا وعلى الحضارات العالمية المتنوعة، بما في ذلك الشرقية منها، وإعادة تقويم هذا الماضي وتلك الحضارات بعين أكثر استقلالية وموضوعية لا يمكن أن يتما إلا عبر معاناة التراث الأوروبي الحديث واستنطاقه وفهمه بعمق ونقده وتخطيه من موقعنا على تخوم الحضارة الحديثة، يعني عبر ما أسميه سيرورة الاستغراب Occidentalism (نقيض الاستشراق Orientalism الذي سخره الغربيون أداة في استعباد الشرق). فالاستغراب هو سبيلنا لامتلاك

الأدوات المعرفية والنقدية اللازمة لتحرير نظرتنا إلى الأمور من إسار التحيز الغربي، ومن ثم للانفتاح على ماضينا وعلى الحضارات العالمية المتنوعة وفهمها وتفهمها. وبيت القصيد هنا يتمثل في النقاط الآتية:

ثمة إجماع على أن الوطن العربي يرزح اليوم تحت وطأة الهيمنة الغربية ثقافيا واقتصادياً وربما سياسياً. وهذه الهيمنة لا تسلب منا استقلالنا فحسب، وإنما تعمل على تعميق تخلفنا وتجزئتنا وترسيخهما وتجديدهما. والشرط الأساسي للتحرر من هذه الهيمنة هو معرفة الخصم معرفة دقيقة على جميع الصعد. ولكن بالنظر إلى رقي الخصم وارتقائه وتقدمه، فليس في مقدورنا معرفته أو فهمه إلا بمعاناة تراثه الحديث وباستعمال أدوات معرفية ونقدية مستمدة من ذاته. فلا تجدينا نفعاً الأدوات المستمدة من واقع تخلفنا ولا المفهومات الهزيلة المستمدة من مخلفات عصور الظلام والانحطاط التي علقنا في أوحالها ردحاً من الزمن. بل حتى المفهومات والأدوات المعرفية المستمدة من العصور الذهبية في حضارتنا تعجز عن استنطاق التراث الأوروبي الحديث واستيعابه، شأنها شأن غيرها من النظم الفكرية المستمدة من الحضارات ما قبل الرأسمالية؛ هذا على افتراض أنه في مقدورنا استعمال هذه الأدوات وانتقاؤها على غرار ما كان يفعله أصحابها (أجدادنا)، وهو افتراض غير مبرر بالطبع بالنظر إلى واقع تخلفنا وتبعيتنا وتجزئتنا. وهكذا، فإما الاستغراب بكل ما ينطوي عليه من معاناة وصراع وجهد، وإما الصور الفجة عن التراث الأوروبي الحديث والمستمدة من مخلفات عصور الظلام والانحطاط، وإما الصور الهزيلة الزائفة التي يفرضها الغرب علينا عبر وسائل هيمنته الثقافية والإعلامية والتربوية.

ولكن، لماذا بالضبط لا نستطيع فهم التراث الأوروبي الحديث إلا بأدوات مستمدة من ذاته؟ لكي نجيب عن هذا السؤال، ينبغي فهم خصوصية الحضارة الحديثة ومميزاتها ولانهائية منظورها.

(٢ , ٤) خصوصية الحضارة الحديثة

الحقيقة المرّة التي تجابهنا اليوم وتتخلل كل مسامة من مسامات وجودنا الاجتماعي هي حقيقة تبعيتنا الحضارية العميقة والأليمة للغرب. وبطبيعة الحال، فإن هذا الواقع الأليم يضع أبناء أمتنا في مواجهة تناحرية مستمرة مع الغرب، بالنظر إلى ما تنطوي عليه علاقة التبعية من استغلال وقهر وتمزيق. وهذا في دوره يفرض على المواطنين العرب واجب معرفة الغرب معرفة تفصيلية وثيقة حتى يتسنى لهم مواجهة الخصم ومقارعته بفاعلية وبصورة مجدية. لكن المسألة ليست بهذه السهولة وهذا الوضوح، كما قد يبدو للوهلة الأولى من الشكل البريء للقول السابق. إذ، ثمة خصوصية تاريخية لعلاقتنا مع الغرب تضعها على مستوى مميز يختلف جوهرياً عن غيره من مستويات التبعية التي شهدتها الحضارات الإنسانية في الحقب القديمة، وتجعل منها تحدياً حضارياً لا مثيل له في تاريخ البشرية برمته.

والحق أن هذا التحدي لا يكمن جوهره في علاقة الهيمنة والسيطرة في حدّ ذاتها، وإنما يكمن في خصوصية الغرب الحديث وخصوصية الحقبة الحديثة التي يمثلها الغرب. فقد سبق أن تعرّضنا للغزو والهيمنة والسيطرة في ما قبل الحقبة الحديثة من قبل الصليبيين والتتار والأتراك. بيد أن هؤلاء لم يشكلوا تحدياً حضارياً حقيقياً لأمتنا، وإن كانوا يشكلون تحديا عسكرياً. بل يمكن القول ان العكس هو الذي حصل، بمعنى أنهم هم الذين اعتبرونا تحديا حضارياً برغم سيطرتهم علينا، بدليل أن الصليبيين تقهقروا إلى مواطنهم خائبين وقد أثقلهم شعورهم بالتخلف والدونية، وأن التتار والأتراك انتهوا «باعتناق» حضارتنا.

مشكلتنا الحضارية إذاً لا تكمن في عنصر الهيمنة في حدّ ذاته، وإنما تكمن في وضعنا الحضاري في ضوء المبدأ الحضاري الفريد الذي تشكلت

بموجبه الحضارة الأوروبية الحديثة. فهذا المبدأ هو الذي يلقي على كاهل أبناء الحضارات غير الأوروبية جميعاً مسؤوليات وأعباء حضارية جديدة ولانهائية الطابع لم يشهدوا لها مثيلاً من قبل.

ولكن ما هو هذا المبدأ الفريد الذي يميز الحقبة الحديثة التي ابتدأت بالنهضة الأوروبية عن الحقب التي سبقتها، والذي يميز الحضارة الأوروبية الحديثة التي تشكلت بموجبه عن غيرها من الحضارات؟

ولنتناول أولاً الكيفية التي تجلّى فيها هذا المبدأ على صعيد القاعدة الاقتصادية للمجتمعات الحديثة.

تتميز سيرورة إعادة الإنتاج في الحقبة الحديثة، سواء أكان الأمر متعلقاً بالتشكيلات الاجتماعية الرأسمالية أم التشكيلات الاجتماعية الاشتراكية، بأنها سيرورة متمددة ومتسعة باستمرار، وذلك بعكس الحقب ما قبل الرأسمالية. إذ تتسم سيرورة إعادة الإنتاج في التشكيلات الاجتماعية التي كانت سائدة في الحقب ما قبل الرأسمالية بأنها سيرورة بسيطة تكرر ذاتها من دون أي تغيير يذكر وبصورة مملة تذكرنا بتعاقب الليل والنهار أو تعاقب الفصول الأربعة. أما مجتمعات الحقبة الحديثة من تاريخ البشرية، فهي بالضرورة، وبحكم ديناميتها الداخلية، في اتساع مستمر وبحث محموم. فهي لا تبقى ولا تعيش إلا بتثوير ذاتها وأدوات الإنتاج فيها باستمرار. فهي مجتمعات في غليان وثورة مستمرين، وهي لا تعرف الرتابة والتكرار الممل اللذين اتسمت بهما الحضارات ما قبل الرأسمالية. ففي حال المجتمعات الرأسمالية تسود التعددية التنافسية القائمة على الملكية الخاصة في شروط الإنتاج وأدواته، ومن ثم تسعى هذه المجتمعات باستمرار إلى تطوير أدوات إنتاجها وتجديدها من أجل الحفاظ على معدّل الربحية مرتفعاً عن طريق الزيادة المطردة في الإنتاجية. وهذا بعكس ما نجده في الحضارات ما قبل الرأسمالية جميعاً ومن دون استثناء. ففي تلك الحضارات،

نجد أن التطور في أدوات الإنتاج كان يقتصر على مراحلها الأولى، ونجد أنه سرعان ما كان يدب التكرار الممل، بل والتقهقر والتراجع، في عملية الإنتاج برمتها بحكم عوامل موضوعية مرتبطة بجوهر نمط الإنتاج السائد. هذا ما نجده في الحضارات الشرقية القديمة برمتها. وهذا ما نجده أيضاً في الحضارتين الإغريقية والرومانية كلتيهما. بل إن هذا ما اتسمت به حضارتنا العربية الإسلامية أيضاً، كما بين بجلاء العالم العربي الفذ ابن خلدون في مقدمته العظيمة.

الرأسمالية إذاً هي التي أفلحت في كسر النمط التكراري الدائري في التغير التاريخي والذي اتسمت به الحضارات الغابرة جميعاً. والرأسمالية، كما يعلم جلّنا، بدأت في القارة الأوروبية ووصلت أوجها الحضاري في تلك القارة.

ولكن، كيف انعكس المبدأ الحضاري الذي تشكلت بموجبه الحضارة الأوروبية الحديثة على الصعد الأخرى؟

(٣, ٤) لانهائية الحضارة الحديثة

قلنا إن مشكلتنا الحضارية في العصر الحديث لا تكمن في عنصر الهيمنة، الذي تتسم به علاقتنا مع الغرب، في حدّ ذاته، وإنما تكمن في وضعنا الحضاري القائم في ضوء المبدأ الحضاري الفريد الذي تشكلت بموجبه الحضارة الأوروبية الحديثة. ثم بينّا الكيفية التي تجلّى بها هذا المبدأ على صعيد القاعدة الاقتصادية للمجتمعات الغربية الحديثة، وقارناها بنظيرتها في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، فخلصنا إلى أن المجتمعات المركزية الحديثة تتميز عن نظيرتها القديمة في أن سيرورة إعادة إنتاجها هي سيرورة متمددة ومتسعة باستمرار بحكم ديناميتها الداخلية، وذلك بعكس نظيرتها في المجتمعات ما قبل الرأسمالية والتي اتسمت بصورة عامة بالتكرار الممل الشبيه بما نجده في كثير من الأنظمة الطبيعية، كما بيّن العالم العربي الفذ ابن

خلدون. فلئن أبدت مجتمعات ما قبل الرأسمالية بعض إرهاصات التقدم والخروج من دائرة التكرار الممل، فقد كان مردّ ذلك إلى القطاع شبه الرأسمالي فيها والذي تمثل في التجارة الدولية في أغلب الأحيان.

هذا على صعيد القاعدة الاقتصادية. لكن نشوء الرأسمالية الأوروبية لم يكن مجرد نشوء عادي لنمط إنتاج جديد، وإنما شكل ثورة عظمى على صعيد علاقة الإنسان بالطبيعة والآفاق المفتوحة أمام الوعي البشري؛ ثورة لا تقل في أهميتها عن ظهور الإنسان بيولوجياً على ظهر البسيطة. فإذا أنعمنا النظر في الحقب التاريخية ما قبل الرأسمالية، وجدنا أن أنموذج التغيير فيها كان مستمداً من الطبيعة الجاهرية المتجلية للحواس الإنسانية، حيث إن التشكيلات الاجتماعية التي كانت سائدة فيها شكلت امتدادات مباشرة للطبيعة وارتبطت فيها ارتباطاً عضوياً. بذلك، فإن دورة الحياة فيها حددتها دورات الطبيعة المتجلية للحواس والتي تتميز بالتكرار الممل الدائم. وبطبيعة الحال، فقد ترك ذلك أثره على بطء وتيرة التغير في حضارات ما قبل الرأسمالية وأعطى الانطباع بأنها حضارات سكونية تتغير الوجوه فيها من دون أن تتغير البنى؛ مبدؤها محدودية الإنسان والطبيعة كليهما، ومحور فكرها نفي اللامحدودية إلى ما وراء الطبيعة.

أما الحقبة الحديثة، فتمثل بدء تحرر المجتمع البشري من هيمنة الطبيعة، بل وبدء تحكم الإنسان في الطبيعة وسيروراتها عن طريق المنهجية العلمية والتقانة الحديثة. بذلك، فإنها تمثل بدء تميز الإنسان عن الطبيعة وظهور طبيعته الحقيقية المنفتحة على اللانهاية الفعلية واكتشاف الإنسان لجوهره الجدلي اللانهائي الطابع والروح. ففي الحقب ما قبل الرأسمالية، يكون الوعي البشري مكبوتاً مكبلاً، أسير سيرورات الطبيعة ودوراتها، ومن ثم يكون مسلوب الذات والحقيقة والجوهر، فيستعيض عن هذا الجوهر بجوهر وهمي محدود

مستمد من الطبيعة الحسية. فلا يتجلّى هذا الجوهر المسلوب إلاّ في الحقبة الحديثة؛ في الثورة العلمية الكبرى التي وحدت النظرية والتطبيق في حركة تصاعدية جدلية منفتحة على اللانهاية بحكم دينامية هذا التوحيد، وفي الثورة الصناعية والإنتاج الصناعي الحديث الذي يضمر ويموت بغير التطوير المستمر لأدوات الإنتاج المادي. وقد جاء مفهوم التقدم تعبيراً ذهنياً عن هذا الانفتاح على اللانهاية؛ اللانهاية المادية الفعلية التي تفتقت أول ما تفتقت في نظام كوبرنيك – نيوتن للكون، واللانهاية الإبستيمولوجية الممثلة في المنهجية العلمية، واللانهاية الاجتماعية الممثلة في طبيعة الإنتاج الصناعي المتطور.

وقد لمس هذا الجانب الجوهري للحقبة الحديثة كثير من المفكرين المحدثين، وعبروا عنه بإسهاب، كل بطريقته الخاصة بالطبع. وعلى سبيل المثال، فقد عبر عنه رائد فلسفة الظاهراتية Phenomenology، إدموند هوسرل، في كتابه الموسوم «بالفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبي» بطريقته المثالية بالقول: «... من وجهة نظر الروح، فإن البشرية لم تشكل في يوم من أيامها، ولن تشكل أبداً، ناتجاً نهائياً، كما إنها لا تكرر نفسها أبداً. وإن المبدأ الهدفي الروحي للإنسان الأوروبي، والذي يشمل المبادىء الهدفية الخاصة للأمم الأوروبية المختلفة وللأفراد الأوروبيين على تنوعهم، ليقع في اللانهاية. إنها فكرة لانهائية تسعى إليها الصيرورة الروحية الجماعية بصورة مستترة كامنة. ومثلما أنها تغدو مبدأً هدفيا واضحاً في أثناء تطورها، فإنها تغدو عملية بحكم كونها هدفاً للإرادة. عند ذاك تدخل في مرحلة جديدة عليا من مراحل تطورها حيث ترشدنا القواعد والأفكار المنظمة».

ويحضرني في هذا المقام ثلاثة أمثلة أخرى، يعبر كل منها بصورة فذة عن المبدأ الحضاري الفريد الذي تشكلت بموجبه الحقبة الحديثة، وعن المعاناة الممضة التي ينطوي عليها تمثل هذا المبدأ واستنطاقه واستيعابه. والمثال الأول

هو الفيلسوف والعالم الفرنسي، بليز باسكال، الذي عبر في كتابه «الخواطر» Pensees عما يتملكه من رعب ميتافيزيقي مطلق حين يستنطق فكرة اللانهاية الفعلية المتجلية في الصورة العلمية للكون. أما المثال الثاني، فهو شخصية فاوست كما رسمها شاعر ألمانيا الأعظم «غيته» في ملحمته الدرامية «فاوست». فهي خير تعبير عن التناقض الحاد القائم بين محدودية الفرد وبين لانهائية الآفاق التي فتحتها الحقبة الحديثة أمام الوعي البشري. وأخيراً وليس آخراً، لدينا الفيلسوف الألماني العظيم هيغل الذي تمحورت فلسفته حول إيجاد حل للتناقض القائم بين المحدود واللانهائي، والذي وجد مفتاح حلّ معضلة فاوست في الجدل Dialectic.

وهكذا، فنحن بإزاء حضارة فريدة لا تجدي معها نفعاً أدوات المعرفة المستمدة من الحضارات ما قبل الرأسمالية ولا تلك المستمدة من واقع تخلفنا. من ثم، فإننا ملزمون بمعاناتها استغرابيا لأنه لا سبيل إلى فهمها إلا باستعمال أدواتها وتسليطها نقدياً عليها من موقعنا المميز في النظام الاجتماعي العالمي.

(٤ , ٤) استيراد الفكر استغرابيا

قلنا إن الاستغراب هو استنطاق التراث الأوروبي الحديث عن طريق معاناته حضارياً، بالنظر إلى لانهائية هذا التراث وخصوصية علاقة مصدره (الغرب) معنا. فالاستغراب هو طريقنا الوحيد نحو الوعي الصادق الدقيق ونحو إدراكنا واقعنا وإمكاناته التاريخية، على الصعيدين: الفردي والجماعي. فهو ضروري لنا بوصفنا أفراداً وعشيرة فكرية ثقافية وحركة تحرر وطني في آن. فلا سبيل إلى أن تقود حركة التحرر الوطني العربية الجماهير العربية إلى روح العصر ودرب التقدم ما لم تكن هي ذاتها مسلحة بوعي عصري عميق يمكنها من إدراك الطبيعة العالمية لكل من واقعها وصراعها وعدوها.

وعلى أية حال، فإنه ينبغي ألاّ ننسى أن حضارة عالمية واحدة وأن نضالاً عالميا واحداً يجمعانا مع مفكري العالم الأوروبي في الحقبة الحديثة من تاريخ البشرية. فلا ضير ولا ضرار في الاستفادة من تجارب غيرنا في مواجهة تحدّيات عصرنا، خصوصاً إذا كان غيرنا هو التحدي الأساسي الذي يجابهنا بالنظر إلى طابعه اللانهائي. فبرغم أن الأفكار والممارسات التي نود استنطاقها والاستفادة منها نبتت في الأساس في مجتمعات أخرى غير مجتمعاتنا، أعني في مجتمعات العالم الأوروبي، إلا أنه ثمة بعد كوني في هذه الأفكار والممارسات يضفي عليها فاعلية خاصة في بيئتنا العربية. وبطبيعة الحال، فإن ذلك لا ينفي كونها تاريخية ونسبية. فهي قد تفقد كونيتها وشمولها في أوضاع اجتماعية وحقب تاريخية أخرى. فكونيتها في الوضع الحالي والحقبة الحديثة إنما تنبع من أن المجتمعات التي أفرزتها تشكل المحور المهيمن لنظام اجتماعي عالمي تنتمي إليه المجتمعات غير الأوروبية، بما في ذلك مجتمعاتنا العربية. أو قل إنها تقوم على علاقة التبعية البنيوية التي تربط المجتمعات المتخلفة مع العالم الأوروبي في نظام عالمي مترابط الأركان والبنى.

وهنا يبرز السؤال المهم الآتي: ما الذي يستحق أن يستورد من أفكار وممارسات من حيث فائدته في مواجهة التحديات، وما الذي ينبغي إهماله ولفظه بعيداً عنّا؟

ولكن، قبل الإجابة عن هذا السؤال، فإنه ينبغي النظر في معنى استيراد الفكر. فمع أن الفكر ينبت في تربة اجتماعية حضارية معينة تحددها علاقات إنتاج معينة وقوى إنتاج مرتبطة جدليا بهذه العلاقات، إلا أن له خصوصيته التي تميزه عن السلع والمنتوجات المادية المألوفة، ليس فقط بالنظر إلى خصوصية سيرورة إنتاجه، وإنما بالنظر أيضاً إلى خصوصية سيرورة استهلاكه. فاستهلاكه ينطوي بالضرورة على استنطاق مصدره ومعاناة جوهره وإعادة إنتاج هذا الجوهر

في ظروف جديدة. فهو إذاً أقرب إلى الإنتاج وشروطه من الاستهلاك بمعناه السلعي المادي.

فإذا ما فهمنا استيراد الفكر بهذا المعنى، أجبنا عن السؤال المطروح بالقول ان التجارب والأفكار والممارسات العميقة الغور في تربتها والتي تحمل طابعاً كونيا شموليا هي ضالتنا. أما المظاهر السطحية التي تعكس إما الخصوصية المحلية للتربة التي نشأت فيها وإما صراعات السوق العالمي (الزبد الذي يذهب جفاء)، فعلينا لفظها ومقاومة محاولات الغرب فرضها علينا عبر قنوات التبعية وبآلياتها. وبهذه الطريقة أيضاً ينبغي التعامل مع الأفكار والممارسات «المستوردة» من ماضينا بخاصة، وماضي الحضارة العالمية بعامة.

وبالإضافة إلى ذلك كله، فإنه ينبغي أن ندرك أن حضارة اليوم الأوروبية الطابع والروح هي إلى حدّ ما وريثة لحضارتنا الغابرة. وعلى سبيل المثال، فإن كارل ماركس وأوغست كونت وماكس فيبر هم الوريثون الشرعيون لعالم الاجتماع العربي الفذ ابن خلدون. وهم كذلك من حيث إنهم لم يكتفوا باجترار ابن خلدون، وإنما ساهموا في إحياء روحية منهجه وجوهر نظريته بتطويرهما جدليا وفق مقتضيات الحياة المعاصرة. هكذا احترموا ابن خلدون وهكذا أحيوه (لاشعوريا بالطبع). بذلك، فإنه من العبث أن ألجأ اليوم إلى نظرية ابن خلدون في صورتها الأصلية الخلدونية، فقط لأن ابن خلدون كان عربي العرق واللسان، وأترك جانباً الصورة المتطورة لعلم الاجتماع كما تبلورت على أيدي كارل ماركس وإميل ديركهايم وماكس فيبر. وقل الشيء ذاته عن العلاقة بين الحسن بن الهيثم والبيروني من جهة وبين غاليلو ونيوتن من جهة أخرى.

ويؤكد ذلك خطورة نزع عناصر تراثنا من سياقها التاريخي ولحظاتها الاجتماعية التي تكسبها معنى وواقعية، وإضفاء هالة أبدية لاتاريخية عليها. ذلك أن النظم الفكرية التي تلجأ إلى ذلك تشوه الماضي والحاضر كليهما وتسد

الطريق أمام كثير من الإمكانات. فهي، بنزع العنصر من السياق، لا تكتفي بطمس تاريخية الماضي، وإنما تطمس أيضاً خصوصية الحاضر بنزع مشكلاته من إطارها المادي الصحيح وصبغها بصبغة العناصر «الأزلية» المستمدة من الماضي الوهمي. وعلى سبيل المثال، فإن ظاهرة الاستعمار الحديث تجرّد، في بعض النظم الفكرية السائدة في مجتمعنا، من مضامينها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية الحديثة لتغدو مجرد امتداد خطي للحروب الصليبية أو صيغة مكررة لتلك الحروب. بذلك، تغدو هذه الظاهرة الحديثة المرتبطة بجوهر الحقبة الحديثة مجرد مظهر حديث لحرب «أزلية» مزعومة تدور رحاها بين دينين عالميين. فهي تختزل من كونها مرحلة أساسية من مراحل الحقبة الرأسمالية من تاريخ البشرية والشكل الرئيسي للاستغلال الرأسمالي في العصر الحديث والنتيجة الحتمية لفعل الاحتكارات الصناعية والتجارية والمالية الكبرى في الغرب إلى مجرّد صراع أزلي أبدي بين آيديولوجيات دينية معزولة عن قواعدها الاجتماعية.

وخلاصة كلامنا هذا هي أنه لا ضير في استيراد الفكر، شريطة أن يكون نابعاً من احتياجاتنا الحقيقية وأن يتم عبر سيرورة الاستغراب.

(٥ , ٤) أهمية الفلسفة في إنتاج المعرفة

تعاني الفلسفة في الوطن العربي من تخلف شديد على عدة صعد، التعليمية منها والإبداعية والبحثية. فالإنتاج الفلسفي متعثر. وهو إن وجد لا يتعدى التعليق على أعمال الأقدمين أو المحدثين الأوروبيين وعرض أفكارهم لأغراض أكاديمية بحتة. وهو إلى ذلك بعيد عن حياة الناس وهمومهم، يقع على سطح المجتمع ولا يغور البتة في باطنه المتشعب.

وقد يظن بعض المهتمين أن هذا التخلف ليس سوى انعكاس طبيعي

لتخلف القاعدة الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع العربي، وأنه أمر لا مفرّ منه في مثل هذا الوضع. إلا أن هذه النظرة الميكانيكية لا تصمد أمام وقائع التاريخ بعامة وتاريخ الفكر بخاصة. فالتخلف التقاني للقاعدة الاجتماعية الاقتصادية في المجتمع الإغريقي القديم لم يمنع ذلك المجتمع من إفراز أعظم نهضة فلسفية شهدها تاريخ ما قبل الرأسمالية، إن لم يكن التاريخ برمته. كذلك، فإن التخلف الاجتماعي الاقتصادي الإقطاعي الطابع الذي كان سائداً في المجتمع الألماني في النصف الثاني من القرن الثامن عشر والنصف الأول من القرن التاسع عشر بالنسبة إلى ما كان سائداً آنذاك في بريطانيا وفرنسا لم يمنع ألمانيا من إنجاب فولف وكانط وفخته وشلنغ وهيغل وشوبنهاور، ولا من احتلال مركز الصدارة على صعيد الفكر الفلسفي طوال تلك الفترة.

إذاً، فإن التخلف الفلسفي في الوطن العربي اليوم ليس مجرد انعكاس ميكانيكي لسمة التخلف في المجتمع العربي المعاصر، وإنما له أسبابه النابعة من خصوصية تركيبته الاجتماعية وخصوصية تبعيته للغرب الرأسمالي. وتحديداً، فإن هذا التخلف يتعلق بنيوياً بطبيعة كل من الدولة والبناء الطبقي في الوطن العربي، بالإضافة إلى كثافة الإمبريالية الثقافية والإعلامية الموجهة صوبه. فهذه العوامل تعمد إلى تحويل الإنتلجنتسيا العربية إلى مجرّد كمبرادور فكري وظيفته نقل أنساق فكرية مصطنعة من الغرب إلى الوطن العربي من أجل تعميق التبعية وإدامتها، وتعمد إلى الحيلولة دون ظهور إنتلجنتسيا خلاّقة، منتجة للفكر، وقادرة على قيادة الأمة على درب النهوض الحضاري.

وقد لا يرى نفر من الناس في هذا التخلف ما يثير القلق العام. إذ قد يرى أولئك الناس أن الفلسفة تمثل ترفاً فكريا بعيداً بطابعه التجريدي عن هموم الناس والمجتمع، ولذلك فلا ضير في تخلفها ولا ضرار، خصوصاً في هذه المرحلة من تاريخنا، حيث تعز لقمة العيش لدى الملايين من أبناء أمتنا.

بيد أن هذه النظرة، برغم واقعيتها الظاهرية وعفويتها، تنبع من تصور آيديولوجي معين تعمل على إخفائه وستر عوراته، وهو تصور صنمي فتشي Fetishistic لاتاريخي ينزع إلى إهمال البعد الذاتي لقوى الإنتاج والشروط الفكرية لتطور المجتمعات والترابط الجدلي بين مستويات المجتمع وأركانه. وبالتحديد، فإن أصحاب هذه النظرة لا يدركون العلاقة الوثيقة بين الفلسفة وبين قوى الإنتاج والتوزيع، على الأقل فيما يتعلق بالمجتمعات الحديثة التي شكلت النهضة الأوروبية نقطة انطلاقها. فقد نشأت الفلسفة في العصر الحديث تعبيراً عن نشوء قوى إنتاج جديدة صاعدة تحمل في باطنها بذور حقبة جديدة وانطلاقة لانهائية لم يشهد العالم لها مثيلاً من قبل. ومن هذا المنظور، فإن نشوء الفلسفة الحديثة كان في حدّ ذاته حدثاً تقدمياً بغض النظر عن طبيعة مضمون الفلسفات الناشئة.

وبالتحديد، فقد تزامن نشوء الفلسفة الحديثة مع نشوء العلم الحديث الذي أضحى قوة رئيسية من قوى الإنتاج في المجتمعات الحديثة. ولم يكن هذا التزامن صدفة بالطبع. فهناك علاقة جدلية عميقة بين الفلسفة وبين العلم، حيث إنهما ينتميان إلى الصعيد الاجتماعي ذاته وإلى السيرورة التاريخية ذاتها، بحيث إن الواحد منهما يوفر شروطاً أساسية لنشوء الآخر. فالفلسفة، إذاً، ترتبط مع قوى الإنتاج بصورة وثيقة عن طريق ارتباطها الوثيق مع العلم.

والذي حدث تاريخياً في هذا المقام هو أن قوى الإنتاج الجديدة الصاعدة التي تفجرت في عصر النهضة الأوروبية عمدت إلى خلق مناخ فكري جديد اتسم بتعددية فكرية ملحوظة. إذ قامت بإحياء ما كان مطموساً من التراث الفكري الاغريقي – العربي، بكل ثرائه وتشعباته، وعمدت إلى تطويره في محاولتها الفكاك من قيود الإقطاع وكسر هذه القيود. بذلك أرست هذه القوى القواعد الآيديولوجية لنشوء العلم الذي كانت في حاجة ماسة إليه في توسعها

الإنتاجي والتجاري. ثم إنه، ما إن نشأ العلم وبدأ يتطور، رغماً عن الأجهزة الآيديولوجية لقوى الإقطاع المهيمنة، حتى بدأ الفلاسفة يقلبون الممارسات الفلسفية الموروثة رأساً على عقب استجابة لتحدي العلم. إذ وجدوا لزاماً عليهم تثوير أدواتهم المعرفية بصورة جذرية حتى يتسنى لهم فهم ظاهرة العلم واستنباط أسسها الفلسفية واستيعاب عقلانيتها وروحيتها واستنتاج نتائجها الفكرية والاجتماعية الخطيرة. هكذا تفجرت الثورة العلمية والثورة الفلسفية في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فقد كان على قوى الإنتاج الجديدة الصاعدة تحقيق هذه الثورة المعرفية ببعديها الفلسفي والعلمي حتى يتسنى لها كسر قيود الإقطاع وتنظيم الإنتاج المادي على أسس جديدة متمددة. فما كان بإمكان هذه القوى الصاعدة تحقيق الثورة الصناعية والثورات السياسية التي ضمنت استمرارها وتطورها وهيمنتها في المجتمع لولا هذه الثورة المعرفية.

والحق أن هذا التحليل التاريخي يشير بجلاء إلى أن للفلسفة وظيفتين اجتماعيتين أساسيتين ترتبطان معاً عبر الكل الاجتماعي: وظيفة معرفية إنتاجية تربط الفلسفة بالقاعدة الإنتاجية عبر العلم، ووظيفة آيديولوجية تتمثل في تطوير أسس نظرية لأشكال جديدة من الوعي الاجتماعي تعكس صراعات معينة وتعبر عن حاجات اجتماعية معينة. فالفلسفة إذاً ليست ترفاً يتلهّى به نفر من المفكرين القابعين في أبراجهم العاجية، وإنما هي شرط أساسي من شروط فاعلية قوى الإنتاج المادي وتطورها.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا هو: أين نقف نحن العرب من مسألة الفلسفة بوصفها مسألة أساسية من مسائل النهوض الحضاري في العصر الحديث؟

يمكن تلخيص الوضع الحالي للأمة العربية بالقول اننا دخلنا العصر الحديث اقتصادياً من دون أن ندخله حضارياً. فقد أدخلنا الاستعمار الغربي عنوة في النظام الرأسمالي العالمي، فانتقلنا اقتصادياً من مرحلة ما قبل الرأسمالية

إلى نوع من الرأسمالية المحيطية من دون أن نحقق أياً من المهمات الحضارية الكبرى التي حققتها أوروبا حتى يتسنى لها أن تنتقل من عصر الإقطاع إلى الحقبة الحديثة. فنحن، بدخولنا في النظام الرأسمالي العالمي، لم نعان نهضة ثقافية على غرار النهضة الأوروبية ولم نعان ثورة علمية ولا ثورة فلسفية ولا اصلاحاً دينياً جماهيرياً ولا ثورة زراعية ولا ثورة صناعية ولا ثورات اجتماعية سياسية في اتجاه بناء الدولة الحديثة. وعليه، فإن هذه المهمات (الثورات) ما زالت تنتظر من يحققها من قوى اجتماعية صاعدة في الوطن العربي. وكما رأينا، فإن إحياء الفلسفة يعد في طليعة هذه المهمات.

وهنا، قد يقول قائل: ولماذا إحياء الفلسفة، وهي حية نابضة في بيئتنا؟ فإنك تكاد لا تجد جامعة واحدة في الوطن العربي تخلو من قسم للفلسفة.

بيد أن الممارسة الأكاديمية للفلسفة في الوطن العربي اليوم في واقعها وفي جلّها ممارسة كمبرادورية تسعى إلى نقل (مجرد النقل) ما يساهم في إعادة إنتاج التبعية للمراكز الرأسمالية الكبرى، سواء أكان هذا النقل من ماضينا الغابر أم من المراكز الرأسمالية نفسها. أما الممارسة الفلسفية التي نعنيها ونعد إنشاءها مهمة أساسية من مهمات النهوض الحضاري العربي، فهي عملية الخلق الفلسفي النابعة من معاناة حضارية لقوى اجتماعية صاعدة تصبو إلى التقدم والانطلاق، سواء أتمت في داخل الحرم الأكاديمي أم في خارجه. إنها ليست مجرد دراسة لما أنجزه غيرنا من فلسفات، وإنما هي خلق للأسس النظرية لأشكال جديدة من الوعي تحتاج إليها القوى الصاعدة في نهوضها وتعبر بها عن حيويتها واستقلالها. هذه هي الفلسفة التي يستلزمها نهوضنا، وهذه هي الفلسفة التي تنقصنا بالفعل والتي تسعى القوى المهيمنة إلى منع نشوئها، حتى ولو فعلت ذلك بحد السيف (كما فعلت مع حسين مروة ومهدي عامل). هذه هي الفلسفة التي ينبغي أن تشجع نشوءها ونموها القوى الصاعدة الواعية وأن تخطط لهما.

الفصل الخامس

المغزى الحضاري للتثقيف العلمي في الوطن العربي

(١ , ٥) توطئـــة

مذ ارتبط الوطن العربي بالغرب وعجلة اقتصادة وهو يبدي نزعة حضارية خطيرة تتمثل في التقليد الميكانيكي الشكلي والنقل الأعمى لكل ما هو أوروبي (غربي)، بما في ذلك المؤسسات وأنساق التفكير والسلوك. وبطبيعة الحال، فإنه لا ضير في الأخذ من الشعوب والحضارات الأخرى، ولكن شريطة أن يتم أخذ ما يفيد ويطلق الطاقات وما تحتاج اليه مجتمعاتنا حقا، وأن يتم ذلك كله بإدراك عميق لطبيعة ما يؤخذ وطبيعة المجتمع الذي أفرزه؛ وإلا انقلب ما يستورد الى جسم سرطاني دخيل ينخر جسد الأمة ويمزق أوصالها ويقوي قيود تبعيتها للآخرين.

على أن الوضع يصل الى حدّ اللامعقول حين تلجأ أمتنا العربية الى استيراد مشكلات الغرب، بالاضافة الى ما تستورده من مؤسسات ونظم وأفكار وأجهزة وأساليب، واعتبار مشكلاتنا نسخة طبق الأصل عن مشكلات الغرب، غير آبهة بخصوصيتها الاجتماعية التاريخية ولا بخصوصية علاقة التبعية التي تربطها بالغرب. والنتيجة أننا نعمد الى إغفال العديد من مشكلاتنا الحقيقية، لا لشيء إلا لأن الغرب لا يعاني منها أو لأنه تخطاها من زمن.

وتظهر هذه النتيجة بجلاء في حال قضية التثقيف العلمي في بلادنا... لقد أغفلت هذه المسألة في الوطن العربي طويلا ولأسباب كثيرة، وفي مقدمتها أنها ليست في رأس سلم أولويات الغرب، بما في ذلك أولويات تجارته معنا. فكان أن أغدقت الأموال على استيراد التقانة والأجهزة الغربية المعقدة من دون توفير الأرضية الانسانية الاجتماعية اللازمة لاستيعابها وتسخيرها لما فيه فائدة المجتمع العربي وغرزها في صميم التربة الانتاجية العربية؛ تلك التربة التي يشكل التثقيف العلمي مكونا رئيسيا من مكوناتها الكثيرة. وقد فات كثيرا من العرب أن وظيفة التثقيف العلمي في مجتمع تابع ممزق الأوصال يجتاز مرحلة من أخطر مراحل

وجوده تختلف كيفيا عنها في أوروبا مثلا التي وصلت ما وصلت اليه من تقدم ورقي عصريين.

وعليه، فقد آن الأوان لدراسة وظيفة التثقيف العلمي في مجتمعنا العربي دراسة حضارية تاريخية متعمقة حتى يتسنى لنا أن نحدد دور هذا التثقيف في سلم أولوياتنا، ودعمه بما يستحق من دعم. والحق أن ما يؤيد هذا التوجه هو أن جلّ التجارب الفعالة (القليلة) في الوطن العربي في مجال انتاج الثقافة العلمية، ان لم يكن كلها، تم على أيدي أولئك الأفراد والجماعات العربية المدركين تمام الادراك للدور التاريخي الخطير المناط بالتثقيف العلمي في الوطن العربي، ولخصوصية هذا التثقيف.

وبالنظر الى ذلك كله، فسينصب تركيزنا في هذا الفصل على بيان المغزى الحضاري التاريخي للتثقيف العلمي في الوطن العربي، وسنحاول استنباط ذلك المغزى من الموضوعات الآتية بعد تحديدنا إياها:

أ - منطق انتقال الحضارة الأوروبية من عصورها ما قبل الرأسمالية الى العصر الحديث.

ب - منطق العلاقة القائمة بين الغرب والشرق (العربي).

جـ - منطق التطور وآلياته في المجتمع العربي المعاصر.

وبصورة خاصة، سنحاول استنباط مهمات النهوض العربي من هذه الموضوعات، ثم وضع مسألة التثقيف العلمي ضمن اطار هذه المهمات، حيث يكتسب مغزاه الحقيقي.

بذلك، سنفصل دراستنا وفق المخطط الآتي:

١ - التثقيف العلمي بوصفه شكلا من أشكال الاستغراب (نقيض الاستشراق).

٢ – مهمات النهوض العربي.
٣ – المغزى التاريخي للتثقيف العلمي في الوطن العربي.
٤ – ماهية التأليف والكتابة العلميين.
٥ – معوقات التثقيف العلمي في الوطن العربي.
٦ – خاتمـــة.

(٢ , ٥) التثقيف العلمي والاستغراب

لقد ألمحنا في مقدمة هذا الفصل الى ضرورة فهم التاريخ الحديث عبر ثلاثة من أبعاده الرئيسية اذا أردنا أن نفهم حقا طبيعة المهمات والتحديات التي تجابه أمتنا العربية، ومن ثم إذا أردنا ممارسة التثقيف العلمي بالزخم الذي يفرضه مغزاه الحضاري. وقلنا إن هذه الأبعاد تتمثل في تحديدنا واستيعابنا منطق كل من:

أ – التاريخ الأوروبي الحديث.
ب – تاريخ علاقتنا بالغرب.
جـ – تطور المجتمع العربي المعاصر.

ولكن، ما سبيلنا الى هذا الفهم؟ ولماذا هذا التركيز على العالم الأوروبي (الغرب)؟ ما الذي يميز تجربته التاريخية الحديثة؟ وما خصوصية ثقافته الحديثة؟ وما علاقة ذلك كله بالتثقيف العلمي في الوطن العربي؟

ينبغي الاعتراف منذ البدء بأن دخولنا العصر الحديث ثقافيا وفهمنا واقعنا، بما في ذلك امتداده التاريخي في أعماق تراثنا، يستلزمان معاناة التراث الأوروبي الحديث معاناة حضارية مكينة، حيث ان معاناته هي شرط أساسي من شروط استنطاقه. ذلك أن كون التراث الأوروبي هو التراث المهيمن في عالمنا المعاصر، لأنه الأكثر تطورا، يجعل من المستحيل استنطاقه من دون معاناته

جدليا. فكونه كذلك يحتم أن تنتمي اليه أكثر المنهجيات وأدوات الاستنطاق تطورا. لذا، ينبغي معاناته من أجل الوصول الى هذه المنهجية واستملاكها، استعدادا لاستنطاقه.

صحيح أنه قد يقول قائل: لسنا في حاجة الى مثل هذه الدعوة الى معاناة التراث الأوروبي الحديث واستنطاقه. فكون هذا التراث هو المهيمن في حياتنا المعاصرة ينطوي على أننا، نحن معشر العرب، نعانيه يوميا بالضرورة.

بيد أن وجهة النظر هذه تغفل طابع الهيمنة التي تربطنا بالعالم الأوروبي، ومن ثم تغفل الشكل الذي يتمظهر فيه التراث الأوروبي الحديث في مجتمعنا العربي. فالحق أن طابع الهيمنة هذا يستلزم بقاؤه واستمراره أن «نعاني» قشور التراث الأوروبي ومظاهره السطحية لا أكثر، بمعنى أن استمرار علاقة الهيمنة يستلزم أن نعاني استلابا حضاريا متواصلا يقصينا باستمرار عن امكانية المشاركة الفعّالة في بناء الحضارة الحديثة. وبتعبير أدق، فإن السوق العالمي الذي تهيمن عليه الاحتكارات الغربية الكبرى يقضي بأن لا نرى ولا ندرك ولا نستوعب من التراث الأوروبي سوى بعض ما يفرزه من صراعات ومظاهر برّاقة. فنحن إذاً لا نعاني التراث الأوروبي الحديث ذاته في حياتنا، وإنما نتوه في خضم من الظلال الحضارية الأوروبية التي يفرزها السوق العالمي الذي يهيمن عليه الغرب. والوظيفة الآيديولوجية لهذه الافرازات هي اعاقة عملية استملاكنا أدوات استنطاق واقعنا، والتي تنبع من قلب التراث الأوروبي الحديث، ومن ثم حجب هذا الواقع عنّا من ناحية، ومنعنا من تطوير أنفسنا بالمشاركة الفعّالة في صنع حضارة العصر من ناحية أخرى.

فكوننا الطرف المسحوق في شبكة الهيمنة التي تسود جزءا كبيرا من عالم اليوم يفرض علينا أن نتخطى ذاتنا الى رحاب حضارة الطرف المهيمن، وأن ندك قلاع هيمنته باستعمال الأسلحة التي صنعها هو عينه وأخضعنا بها، وفي

مقدمتها الفكر العلمي.

لهذا السبب، يلجأ الطرف المهيمن الى إعاقة هذه العملية بصرف نظرنا بعيداً عن جوهره وأدوات منعته بدفعه إما في اتجاه الماضي، وذلك بتعزيز الفئات المحافظة في مجتمعنا، وإما في اتجاه الصورة الآيديولوجية الوهمية بصدد ذاته، والتي تفرزها يوميا وسائل انتاجه الثقافية والاعلامية. ولهذا أيضا، يلجأ الطرف الغربي المهيمن الى تيسير السبل أمام عملية إعادة إنتاج البنى الاجتماعية وأنماط الانتاج القديمة في مجتمعنا. فهو يسعى إلى إعاقة عملية التحديث العميق الشامل، التي تشكل معاناة التراث الأوروبي الحديث واستنطاقه محورا أساسيا من محاورها، والتي يشكل التثقيف العلمي وسيلة أساسية من وسائله، كما سنبين لاحقا.

والحق أن خلاصة ما أدعو اليه هنا ليس سوى الاستغراب الذي تناولناه ببعض التفصيل في الفصل السابق. فلئن ابتكرت أوروبا الاستشراق نظاما معقدا من المؤسسات والأجهزة والممارسات الآيديولوجية بغية استعماله أداة في تنظيم عملية استعباد الشرق وتبريرها وتطبيعها وترسيخ علاقة الهيمنة الاستعمارية بين الطرفين، فلمَ لا يلجأ الشرق الى ابتكار الاستغراب جهازا نهضويا وسلسلة من المعاناة النهضوية من أجل كسر هذه العلاقة وتنظيم عملية تحرير الشرق من ربقة الغرب؟

بيد أن العلاقة القائمة بين الاستشراق والاستغراب ليست علاقة تماثل، وإنما هي علاقة اختلاف جذري. فالوظيفة الأساسية للاستشراق هي التزوير التاريخي، وخلق صورة ملتوية مشوهة للشرق تنسجم ونية الغرب في استعباد الشرق واستغلاله ونهبه، وذلك من أجل تسخيرها في قهر الشرقي وتحطيم انسانيته وتحويله من ثم إلى ظلّ، مجرّد ظلّ، للصورة المشوهة. أما الاستغراب فتكمن وظيفته في استنطاق الغرب بمعاناته، والكشف عن حقيقته، واستملاك

أدوات تقدمه، وذلك من أجل كسر علاقة الاستعباد التي تربط الشرق بالغرب، وإعادة الانسانية المسلوبة إلى الغربي والشرقي كليهما. فالحقيقة هي أقوى سلاح في يدي المستضعف مقابل جبروت السيد وبطشه.

ولا بدّ أن ينعكس هذا الاختلاف الجذري بين السيرورتين (الاستشراق والاستغراب) على طبيعة الفئات التي تحمل لوائيهما. ففيما يحمل لواء الاستشراق مثقفو الارستقراطية المالية في الغرب ومنظموها، فإن المخوّلين لحمل لواء الاستغراب هم مثقفو حركات النهوض والتحرر الوطني في الشرق ومنظموها.

ولكن، لما كان العلم هو محور الحضارة الحديثة، وواحداً من القوى الرئيسية للانتاج فيها، بات الاستغراب معنيا بالعلم، بوصفه نشاطا حضاريا تاريخيا، بصورة أساسية، وبات إنتاج الثقافة العلمية في المجتمع العربي بعداً أساسيا من أبعاد الاستغراب. وهكذا، تبرز لدينا حالة فريدة من حيث وظيفة التثقيف العلمي. فوفق الحجة التي أوردناها، فإنه من الواضح أن المخولين لحمل لواء التثقيف العلمي هم، في واقع الحال، العلميون من بين مثقفي حركات النهوض والتحرر الوطني في الشرق. فهم الذين يدركون ما تستلزمه ممارسة التثقيف العلمي في الوطن العربي من التزام وطني وتضحيات وخروج عن المألوف الغربي. وهكذا، فقد قادنا مفهوم الاستغراب الى تحديد شرط أساسي من شروط التثقيف العلمي في الوطن العربي، وهو توافر علميين مدرّبين بين مثقفي حركات النهوض والتحرر الوطني في الوطن العربي.

وتتضح هذه العلاقة الوثيقة بين الاستغراب والتثقيف العلمي في السمة الجوهرية للحضارة الأوروبية الحديثة والمتمثلة في الأسئلة الآتية: ما هي الشروط الحضارية التي تجعل من العلم محور الحضارة الأوروبية الحديثة؟ وما هو الأفق الجديد الذي انفردت بفتحه الحضارة الأوروبية الحديثة بين الحضارات قاطبة؟

فالعلاقة المزدوجة (علاقة الحب والكراهية في آن) التي تربطِ المستغرب بموضوعه (العالم الأوروبي)، والتي ترتكز أساسا على علاقة الهيمنة الموضوعية بين الشرق والغرب، إنما تكمن في ثورية المبدأ الحضاري للتراث الأوروبي الحديث وكونيته المصيرية - ذلك المبدأ الذي يميز الهيمنة الغربية المعاصرة بصورة جذرية عن غيرها من أشكال الهيمنة الاجتماعية التاريخية.

ونعني بذلك أن عنصر الهيمنة في العلاقة بين الغرب والشرق ليس هو في حدّ ذاته منبع الاستغراب وضرورته. فالعلاقة التي ربطتنا يوماً بالغزاة الأجانب من تتار وصليبيين كانت هي أيضا علاقة هيمنة اجتماعية مارسوها ضدنا، لكنها مع ذلك لم تنطوِ على ضرورة مثيل للاستغراب، ولم تنطوِ على مثل ما نعانيه اليوم من توتر حضاري وشعور متناقض نحو الطرف المهيمن. فلم يتعدّ شعورنا نحو الغازي آنذاك الازدراء الحضاري لعدو بربري يريد أخذ الثأر من الحضارة والتقدم لتخلفه. وعليه، فإن علاقة الهيمنة لم تدخلنا نحن، وإنما أدخلته هو، في لحظة تأزم حضاري، انتهت باعتناق التتار الاسلام وبتمرد الأوروبيين على واقع تخلفهم.

مشكلة الاستغراب لا تكمن إذاً في عنصر الهيمنة في حدّ ذاته، وإنما تكمن في وضعنا الحضاري في ضوء المبدأ الحضاري الفريد الذي تشكلت بموجبه الحضارة الأوروبية الحديثة. فهذا المبدأ هو الذي يلقي على كاهل أبناء الحضارات غير الأوروبية جميعا مسؤوليات وأعباء حضارية جديدة ولانهائية الطابع لم يشهدوا لها مثيلا من قبل.

لكن، وقبل بحث طبيعة هذه المسؤوليات والأعباء الملقاة على عاتق أبناء الحضارات الأخرى، وفي طليعتهم المستغربين منهم، فلنلقِ مزيدا من الضوء على هذا المبدأ وخصوصية التراث الأوروبي الحديث النابعة منه.

يبدو لنا أن «اللانهائي» هو بيت القصيد من حيث إنه هو السمة الجوهرية

التي تحدد المغزى الكوني للحضارة الأوروبية الحديثة. أو قل إن الانفتاح المطلق على اللانهائي هو هذه السمة، وهو أيضا السمة الجوهرية للنشاط العلمي. إنه، بعبارة أخرى، الالتزام العياني باللانهائي.

وبرغم أن الشرقي المستغرب هو المخول اليوم لمعرفة هذا المغزى والتعبير عنه، بل وتجسيده عمليا، إلا أنه ثمة عدد ملموس من المفكرين الأوروبيين الذين لاحظوا هذا المغزى في شموليته وعلقوا عليه بجلاء وبالتفصيل في كتاباتهم. وقد عبّر عنه بجلاء مميز رائد فلسفة الظاهراتية Phenomenology، إدموند هوسرل، في مؤلفه الموسوم «بالفلسفة وأزمة الانسان الأوروبي»، وهذا برغم ما يشوب وصفه أحيانا من مثالية وعرقية. إذ يقول: «الصورة الروحية لأوروبا – ما هي؟ إنها عرض الفكرة الفلسفية الرابضة في قلب تاريخ أوروبا. إنها قدرها الداخلي الرابض فيها والذي، إذا ما تدبّرنا البشرية بعامة، يظهر نفسه على شكل حقبة انسانية جديدة ناشئة؛ حقبة إنسانية ستحيى من الآن فصاعدا، وليس في مقدورها أن تحيى إلا، في التشكيل الحرّ لوجودها وحياتها التاريخية من الأفكار العقلانية والمهمات اللانهائية. وإننا لواجدون في أوروبا عنصرا فريدا تشعر به أيضا في صددنا جميع الجماعات البشرية الأخرى؛ عنصرا يشكل حافزا لهذه الجماعات «لأوربة» Europeanize نفسها، برغم عزمها على الحفاظ على استقلالها الروحي الذاتي. أما نحن (يعني الأوروبيين)، فاذا فهمنا أنفسنا جيّدا، فلن نلجأ إلى تهنيد Indianize أنفسنا مثلا. وأعني بذلك أننا نشعر (وبرغم غموضه فإنه شعور سليم) أن في البشرية الأوروبية ثمة منطقا كامنا يضبط التغيرات في الصورة الأوروبية ويعطيها نمط تطور في اتجاه صورة مثالية للحياة والوجود، يتحرك نحو قطب خالد».

إلى أن يقول: «من وجهة نظر الروح، فإن البشرية لم تشكل في يوم من أيامها، ولن تشكل أبدا، ناتجا نهائيا، كما أنها لا تكرر نفسها أبدا. وإن المبدأ الهدفي الروحي Telos للانسان الأوروبي، والذي يشمل المبادىء الهدفية

الخاصة للأمم الأوروبية المختلفة وللأفراد الأوروبيين على تنوعهم، ليقع في اللانهاية. إنها فكرة لانهائية تسعى اليها الصيرورة الروحية الجماعية بصورة مستترة كامنة. ومثلما أنها تغدو مبدأ هدفيا واعيا في أثناء تطورها، فانها تغدو عملية بحكم كونها هدفا للإرادة. عند ذاك تدخل في مرحلة جديدة عليا من مراحل تطورها حيث ترشدها القواعد والأفكار المنظمة».

وهكذا، فإن هوسرل يؤكد الشعور الذي يشعره المستغرب ازاء انفتاح الحضارة الأوروبية الحديثة على اللانهائي، والتحديات اللانهائية التي تجابه الانسان بفعل هذا الانفتاح. لكن وصف هوسرل جاء مبتورا ومشوها بفعل مثاليته الفلسفية، الأمر الذي يوجب علينا أن نقدّم وصفا ماديا وتاريخيا للظاهرة ذاتها. وهذا ما سنفعله في البند اللاحق.

بذلك نحدد شرطا أساسيا آخر للتثقيف العلمي وهو إدراك ممارس التثقيف العلمي للطبيعة الثورية لممارسته، وأن ممارسته هي بمثابة معول هدم وبناء في آن، يهدم قيود المحدود ليرسي دعائم الانطلاقة نحو اللامحدود.

(٣ , ٥) مهمات النهوض العربي

في البند السابق، رأينا كيف قادنا مفهوم الاستغراب الى تحديد شرطين من شروط التثقيف العلمي في الوطن العربي، وهما:

أ - توافر نمط معين من المثقفين، وهو النمط المتمثل في العلميين من بين مثقفي حركات النهوض الوطني.

ب - إدراك ممارس التثقيف العلمي خصوصية المبدأ الحضاري للمجتمعات القادرة على الانتاج العلمي المستمر، ومن ثم إدراكه البعد الثوري المصيري لهذا التثقيف.

وفي هذا البند، سنمارس عملية الاستغراب لاستنباط خصوصية الحضارة

الأوروبية الحديثة في ماديتها وتاريخيتها، لنشتق من ثم المهمات الثقافية للنهوض العربي، والتي سنجد أن التثقيف العلمي يحتل مركزا متقدما في سلّمها.

صحيح أن التاريخ لا يعيد نفسه وأن الظروف التاريخية في الحقب المختلفة لا تتماثل مع بعضها مهما تشابهت، الا أن ذلك لا يعني استحالة استخلاص العبر والنتائج العامة المتعلقة بالحاضر من دراسة الماضي. فمع أن المرحلة الانتقالية التي يعيشها العرب اليوم، والتي تمثل في جوهرها الانتقال من الحقبة الزراعية الى الحقبة الصناعية، تكاد تختلف جوهريا عن نظيرتها الأوروبية الغربية، ومن ثم لا يجوز اعتبارها في أي حال من الأحوال تكرارا آليا للأخرى (كما اعتبرها «روستو» ومن لفّ لفّه من العلماء الغربيين)، الا أنه ثمة بنى وعمليات وأبعاد مشتركة بين المرحلتين من حيث إن مقومات المنطق الخالص للانتقال العربي من الماضي الى الحاضر مماثلة لمقومات منطق الانتقال الأوروبي بحكم الانسانية المشتركة بين الطرفين. فدراسة تاريخ الانتقال الأوروبي من محدودية الاقطاع إلى لانهائية المجتمع الأوروبي الحديث تساعدنا في تحديد مهمات المشروع النهضوي العربي الحديث، لا كيفية الانتقال وجزئياته.

فلنستعرض إذاً مقوّمات منطق الانتقال الأوروبي في ضوء ما تقدم.

لقد تمثل الانتقال الأوروبي من الإقطاع إلى العصر الحديث في مجموعة من الثورات المصيرية في شتى مجالات الحياة على مدى بضعة قرون. ويتميز تاريخ الانتقال الأوروبي عن غيره في أن كل مهمة أساسية من مهمات التحديث اتخذت شكل ثورة اجتماعية عارمة محددة المعالم. وعليه، فإن سلسلة الثورات الحاسمة في تاريخ أوروبا الحديث لهي بمثابة صورة جلية لسلّم مهمات نهوض الشعوب المقهورة.

وتتلخص هذه الثورات (المهمات) في الآتي:

أ - الثورة الفكرية الإنسانوية التي شهدها ما يسمى عصر النهضة الأوروبية

عقب انفتاح أوروبا على العالمين القديم والجديد عبر التجارة العالمية. وكانت واحدة من المهمات الرئيسية التي نفذتها هذه الثورة إحياء لغة الجماهير حضاريا، بمعنى رفع اللغة التي تتكلمها الجماهير الى مستوى الخلق والممارسة الحضاريين.

ب - حركة الاصلاح الديني التي هيأت جماهير الشعب الأوروبي لمجابهة التغيرات والتحديات الاجتماعية الحادة التي كانت قد بدأت آنذاك لتوها. والحق أن هذه الحركة كانت حركتين متوازيتين ومتفاعلتين: حركة الطبقة الوسطى في المدن في سعيها نحو الاستقلال القومي والنهوض الاقتصادي، وقد مثلها مارتن لوثر، وحركة الفلاحين في الريف الأوروبي، وقد مثلها كارل مونتسر. وكلتاهما كانت تهدف الى كسر احتكار الاقطاع، الذي كان متمحورا حول السلطة الدينية آنذاك، وبخاصة كسره على صعيد الآيديولوجيا.

جـ - الثورة العلمية الكبرى التي بدأت في القرن السادس عشر ووصلت أوجها في القرن السابع عشر (عام ١٦٣٢ بالذات). وهي لم تكن مجرّد ثورة معرفية وصراع فكري بين فئات فكرية معينة، وإنما كانت ثورة اجتماعية جاءت نتيجة صراع اجتماعي طويل بين فئة العلماء المدعومين من الطبقات الاجتماعية الصاعدة وبين الفئات الآيديولوجية المتزمتة المدعومة من حماة النظام الاقطاعي. وكانت نتيجة هذه الثورة كسر احتكار الإقطاع الممثل بالسلطة الدينية على النطاق المعرفي، استعداداً لكسره على نطاق الإنتاج المادي.

د - الثورة البرجوازية الانجليزية التي جسدت حركة الاصلاح الديني على المستوى السياسي، ومهدت السبيل أمام الثورتين الزراعية والصناعية في إنجلترا.

هـ - نشوء الفلسفة المادية وفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر بوصفهما تيارا اجتماعيا كاسحا. وقد عملت هذه الثورة الثقافية على إشاعة المنطويات الفلسفية للثورة العلمية الكلاسيكية في جميع مجالات الفكر. وتجدر الإشارة

هنا إلى أن هذه الثورة عملت على توفير اللغة الآيديولوجية المناسبة للبرجوازية الصناعية التي بنت نهضة أوروبا الحديثة. بذلك، فقد مثلت هذه الثورة تحرر الخطاب البرجوازي الأوروبي من مخلفات الإقطاع ووسائله وطرائقه التعبيرية. ذلك أن اللغة الآيديولوجية التي تبنتها البرجوازية الأوروبية (الانجليزية بالذات) قبل نشوء فلسفة التنوير، أعني لغة البروتستانتية والاصلاح الديني، كان يشوبها كثير من عناصر الخطاب الاقطاعي وايحاءاته، وكانت قاصرة من ثم عن إتمام مهمات الثورة البرجوازية ومجابهة التحديات الجديدة التي برزت آنذاك، والتي تمثلت في الثورتين العلمية والصناعية.

و - الثورة الصناعية التي جاءت نتيجة حتمية لنمو البرجوازية الأوروبية، وتمركز رأس المال الأوروبي، والتوسع الاستعماري التجاري Mercantilism، وتجسيدا عمليا للثورة العلمية الآنفة الذكر.

ز - الثورة البرجوازية العلمانية الكبرى في فرنسا (الثورة الفرنسية الأولى) والتي صهرت منجزات الثورات المذكورة جميعا في حركة واحدة، وأتمت مهمات الثورة الديموقراطية جميعا، وحطمت الاقطاع في جميع أشكاله في فرنسا إلى غير رجعة، وبنت الدولة الغربية الحديثة في شكلها النمطي، وأتمت وضع مقاليد السلطة السياسية والاجتماعية في يدي البرجوازية الصناعية حتى يومنا هذا.

هذه هي الثورات (المهمات) الرئيسية التي انتقل المجتمع الأوروبي بفضلها من الحقبة الزراعية إلى الحقبة الصناعية اللانهائية الطابع والروح.

وبطبيعة الحال، فإنه لا يجوز البتة أن نتوقع أن تمرّ الأمة العربية في ثورات مماثلة في مرحلتها الانتقالية (الحالية). ذلك أن طبيعة العصر والقوى المهيمنة فيه تحول دون ذلك. لكن المهمات التي حققتها هذه الثورات ينبغي تحقيقها أيضا في الوطن العربي بصورة أو بأخرى، سواء أتم ذلك دفعة واحدة أم في عدة دفعات، حيث إنها أبعاد أساسية لتحرر الانسان عبر التاريخ. فهل تحقق بعض

هذه المهمات أو جلّها في الوطن العربي في الأعوام المئة الأخيرة؟

نسأل أنفسنا أولا: هل شهد الوطن العربي في العصر الحديث نهضة إنسانوية على غرار النهضة الأوروبية؟

والجواب هو أن الوطن العربي شهد ارهاصات نهضة في نهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحالي. لكنها لم تتحول إلى نهضة جارفة تغلغلت في صميم الوجدان الثقافي العربي.

ونسأل أنفسنا ثانيا: هل شهد الوطن العربي نظيرا لحركة الاصلاح الديني على المستوى الجماهيري؟ من الواضح أن ظروف الهيمنة الاستعمارية والغزو الثقافي الغربي حالت دون ذلك.

ونسأل كذلك: هل شهد وطننا العربي نظيراً للثورة العلمية والثورة الثقافية المتمثلة في فلسفة التنوير والتي جاءت تعبيرا فلسفيا ثقافيا عن الثورة العلمية؟

والجواب: لا بالطبع. إننا لما ننجز هاتين المهمتين الضروريتين، بمعنى أننا لما نفلح في تحديث الخطاب الثقافي العربي المعاصر وفي رفعه من جمود عصور الانحطاط إلى حيوية عصرنا العلمي. ولعل الخطوة الأولى على درب تحقيق ذلك هي إعادة تركيب لحظات تطور الفكر العلمي في الوجدان الثقافي العربي، وإبراز المضمون الفكري والمنطويات الفلسفية للثورة العلمية بجراءة تظهر ما ينطوي عليه هذا الفكر من تحديات لأفكارنا الموروثة والمستوردة سواء بسواء.

ولعل فشلنا في تحديث الخطاب العربي الحديث على الصورة التي أوضحناها أعلاه هو أحد الأسباب الرئيسية وراء الاحباطات المتكررة التي أصابت محاولات التصنيع، وتعثر الثورة الديموقراطية الوطنية، وفشل محاولات التحرر من التبعية والاستعمار في الوطن العربي.

وكل هذا يؤكد الضرورة التاريخية النهضوية للتثقيف العلمي في الوطن العربي، كما سنبين ببعض التفصيل في البند اللاحق.

(٤ , ٥) المغزى التاريخي للتثقيف العلمي في الوطن العربي

أ – أزمة اللغة العربية في العصر الحديث

قلنا إن واحدة من المهمات الأساسية للثورة الانسانوية إبان عصر النهضة الأوروبية كانت إحياء لغة الجماهير الأوروبية حضارياً، أي رفعها إلى مستوى الخلق الحضاري. وبالمثل، فإن هذه أيضا هي مهمة أساسية من مهمات حركة النهوض العربي. ولكن ما الذي نعنيه برفع اللغة العربية إلى مستوى الخلق الحضاري في عصرنا الحالي؟

من الواضح أنه، لما كان محور الخلق الحضاري ومصدر حركته في العصر الحديث هو العلم من دون منازع، بات من الضروري، اذا أردنا رفع لغة جماهيرنا إلى مستوى حضارة العصر، أن نفجر طاقات تعبيرية جديدة ونصنع قوالب جديدة فيها قادرة على استيعاب دقة الفكر العلمي ومواكبته والتعبير عن أنساق فكره المتطورة باستمرار. وهذه بالضبط هي إحدى الوظائف الرئيسية للتثقيف العلمي وتعريب الفكر العلمي.

فالحق أنه ثمة انفصام خطير اليوم بين الوجدان الحضاري العربي المتمثل في اللغة العربية وبين الفكر الحديث. ومصدر هذا الانفصام هو تدهور ما كنا نتقنه في الماضي من مهارات خاصة، ومن ضمنها مهارة الاستعمال المعبّر والدقيق للغتنا الأم، ذلك الانحطاط الذي أورثنا إياه الطغيان العثماني ثم سطوة رأس المال الغربي الذي زامن ذلك وعقبه.

لقد ضمرت اللغة العربية في مجتمعنا العربي الراهن إلى مجرّد وسيلة هزيلة

للتعامل اليومي الروتيني بين الأفراد، فباتت هيكلا من هياكل التخلّف، وأداة من أدوات تجديد التخلف، لا أكثر. فقد تمّ اختزال الصرح اللغوي العملاق الذي بناه أجدادنا فانقلب مجموعة من الكليشيهات الفارغة التي تعكس واقع تجمد بيروقراطياتنا المتخلفة. فلم تعد اللغة العربية قالبا للتعبير والتواصل الحضاريين، ولا إطارا للفكر العلمي الحي. وهذا الانحطاط في التعبير الفكري العربي، أعني العجز عن استعمال لغتنا الأم استعمالا معبّرا دقيقا، يولّد انفصاما خطيرا في نفس المثقف العربي من جهة، وانفصاما آخر بينه وبين مجتمعه (القاعدة التحتية) من جهة أخرى. فهو حين ينتج حضاريا ويشارك في عملية الخلق الحضاري العالمي، لا يفعل ذلك بصفته مواطنا عربيا بحق ينتمي إلى حضارة عربية مميزة. إنه في الواقع يمارس الحضارة بصفته أوروبيا، أعني ضمن أطر أوروبية مميزة عبر مضامين لغوية أوروبية محددة. ذلك أن المهارات الحضارية ذات الأصول العربية التي ورثها المثقف العربي ضامرة ومتصلبة متخلفة، ومن ضمنها القوالب اللغوية الفكرية، لهي أضيق من أن تستوعب الفكر العالمي الحديث، وبخاصة الفكر العلمي. فالحق أن طبيعة مجتمعه ومؤسسات هذا المجتمع العاجزة عن تحديث التراث العربي الفكري لهي عاجزة أيضا عن تأهيله تأهيلاً حقيقيا يتناسب ومقتضيات الحياة المعاصرة. فالصفوة المفكرة في مجتمعنا العربي لا تنتمي إلى عالم العروبة الممزق بقدر ما تنتمي الى العالم الأوروبي النامي بحق. لذا، فإن عصارة إبداعها قلما تمس شرايين أمتنا المنكوبة. فالحق أن لغتنا، ومن ثم وجودنا القومي، قد تحوّلا إلى مسخ بيروقراطي مقيت.

إذاً، فإن إحياء اللغة العربية حضاريا وردم الهوة العميقة التي تفصل العلمي والمثقف العربي عن مجتمعه هما أحد أبعاد المغزى التاريخي للتثقيف العلمي. فالتثقيف العلمي هو، أولا، فعل حضاري يساهم مساهمة أساسية في تحديث

اللغة العربية، ومن ثم الثقافة العربية، وإخراجهما من أزمتهما التاريخية، وهو، ثانياً، جسر يصل العلمي العربي بواقعه ومجتمعه الظامىء إلى التقدم.

ب - منطويات الثورة العلمية

من العبث، بطبيعة الحال، أن نطالب بثورة علمية جديدة، على غرار الثورة الغاليلية، في الوطن العربي. فلسنا مطالبين بمحاكاة تاريخ اوروبا الحديثة، وكأن التقدم والتنمية لا يتمّان إلا عبر الخط الخاص الذي سارت عليه أوروبا الحديثة. كلّا! لكنا مطالبون بتحقيق المهمات الحضارية التي حققتها الثورة العلمية في أوروبا.

وتتلخص هذه المهمات في الآتي:

١ - تحرير الانتاج المعرفي، وبخاصة الانتاج العلمي، من هيمنة مراكز السلطة الآيديولوجية على اختلاف أنواعها. وبعبارة أخرى، فالمطلوب هو السعي نحو منح مؤسساتنا العلمية والمعرفية استقلالا ذاتيا يقيها من تزمت الفئات التقليدية ومن التقلبات السياسية والاجتماعية. وهذا ما لم يحدث حتى الآن في جلّ الأقطار العربية، إن لم يكن كلها. وفي حال التثقيف العلمي، فإن ذلك يعني فك القيود الآيديولوجية عن التعبير العلمي، وطرح الأفكار العلمية على حقيقتها وبكل ما تنطوي عليه من حقائق، مهما كانت قاسية ومناقضة للاعتقاد السائد.

٢ - وضع العلم في مركز الصدارة على صعيد الفكر والمعرفة، بمعنى إكسابه صفة المرجع النهائي والحكم الفيصل في المسائل الأساسية في نظر جميع الفئات والهيئات، سواء أكانت رسمية أم شعبية.

٣ - خلق جماعة علمية قومية ضمن إطار الجماعة العلمية العالمية، تنتج المعرفة العلمية عبر مؤسسات ولغة وطرائق وأطر نظرية ومعتقدات وقيم ومناظرات

وأساليب ومقاييس مشتركة. بذلك، تغدو المهمة الثانية المذكورة أعلاه مكافئة للقول بأن الثورة العلمية بوأت الجماعة العلمية الأوروبية مركز الصدارة والهيمنة بين الجماعات الفكرية قاطبة. ولكن ما السبيل الى بناء جماعة علمية عربية جديرة بهذا الاسم؟.... لا بدّ أنه ثمة شروط اجتماعية مادية معقدة ينبغي توافرها حتى يتسنى بناء مثل هذه الجماعة. لكنه من المؤكد أن التثقيف العلمي المكثف والمنظم هو الخطوة الأولى على درب تشكيل هذه الجماعة. فهو المحور الأول الذي يمكن أن يلتف حوله العلميون العرب في جماعة محددة المعالم.

ج - الثورة الفلسفية العلمية

تظل الثورة العلمية قاصرة غير متجذرة، ومن ثم غير قابلة للاستمرار التاريخي، أولا ما ظلت بمنأى عن قطاعات الشعب، وثانيا ما لم تمس الخطاب الثقافي للأمة المعنية بنارها النقدية الحارقة. ولقد رأينا كيف تجسدت هذه الثورة فلسفيا في بيئة أوروبا القرن الثامن عشر على صورة الفلسفة المادية وفلسفة التنوير. وكان هذا التجسّد ضروريا لتحرير الخطاب الثقافي الأوروبي من لغة الاقطاع ومخلفاته ورواسبه الثقافية. ثم إن هذا التحرر كان خطوة أساسية على درب حوز الطبقات الصاعدة على استقلالها الثقافي والسياسي.

فهل حقق العرب هذه المهمة بصدد الخطاب الثقافي العربي المعاصر؟

للوهلة الأولى، يبدو الخطاب العربي المعاصر وكأنه بالفعل خطاب عصري يمثل منطق العصر الحديث، ربما لما هناك من اختلافات كبيرة بين أساليب الكتابة الحديثة في الوطن العربي وبين الأساليب التقليدية القديمة في الحضارة العربية الاسلامية. لكن قليلا من التمحيص كفيل بإقناعنا بأن بعض النصوص القديمة (مثلاً: ابن الهيثم، ابن النفيس، الرازي، البيروني، ابن رشد، ابن

خلدون) أقرب في جوهرها الى روح عصرنا من جلّ كتاباتنا العربية المعاصرة، الأمر الذي يشير الى أن الخطاب العربي المعاصر ما زال ينتمي إلى عصور ما قبل الثورة العلمية وارهاصاتها.

ههنا يبرز دور أساسي لعملية التثقيف العلمي في الوطن العربي. فهي وسيلة أساسية من وسائل تحديث الخطاب العربي المعاصر وتحريره من مخلفات عصور الظلام والانحطاط. إذ ينبغي ممارسة التفكير العلمي باللغة العربية وبدلالات حضارية عربية، بما يضمن قلب مفهومات المثقف العربي النمطي رأسا على عقب.

د - تثقيف الجماهير والتنمية الاجتماعية

يدلّ التاريخ الحديث (منذ عصر النهضة الأوروبية) على أن حجم العطاء المطلوب للانتقال من عصور ما قبل الرأسمالية الى العصر الحديث يستلزم مشاركة جماهير الشعب في جميع قطاعاته مشاركة فعالة في عملية التنمية. فالتقدم المنشود لا يمكن أن تحرزه الصفوة وحدها بمعزل عن جماهير الشعب. لكنه ليس في مقدور الجماهير المشاركة في هذه العملية الحضارية الضرورية ما لم تهيأ لذلك ماديا ومعنويا. وفي المقام الأول، فإنه ينبغي تحديث إدراك الجماهير وأنساق سلوكها، بمعنى صوغها وفق منطق العلم، حتى يتسنى لها ذلك. ويأتي رفع لغة الجماهير (اللغة العربية) الى مستوى الفكر العلمي، أعني تعريب الفكر العلمي والتثقيف العلمي، في مقدمة وسائل هذا التحديث، الى جانب محو الأمية واصلاح الأجهزة التربوية في الوطن العربي. فمسألة التحديث والتنمية الاجتماعية ليست مسألة استيراد هذا الجهاز أو تلك الفكرة، ولا هي تكمن في زيادة عدد حملة شهادة الدكتوراة، وإنما تكمن في المقام الأول في صنع الانسان العربي العقلاني القادر على استخدام منطق العلم في حياته اليومية.

(٥ , ٥) ماهية التأليف والكتابة العلميين

في البنود السابقة، تحدثنا عن الخصوصية التي تتمتع بها وظيفة التثقيف العلمي في الوطن العربي والتميز الذي يتسم به مغزاه التاريخي الحضاري. والحق أنه لا بدّ أن تنعكس هذه الخصوصية وينعكس ذلك المغزى على لون الكتابة العلمية المطلوبة في هذه المرحلة والتي تجسد المهمات الثقافية الملقاة على عاتق العلميين.

وينبغي التنبيه أولا الى أن لون الكتابة العلمية المطلوب لا يهدف الى تبسيط الأفكار العلمية وعرضها بصورة مستساغة (أو ما يسميه الغربيون شعبنة العلم Science Popularization) فحسب. فهو لا يهدف الى التعبير عن الفكرة العلمية بدلالة المفهومات اليومية المألوفة بدلا من المعادلات الرياضية وغيرها من الوسائل الفنية للتعبير العلمي فحسب، وان كان يتضمن ذلك بالضرورة بوصفه آلية أساسية من آليات الكتابة العلمية. لكنه يهدف في المقام الأول إلى الهدفين الآتيين المترابطين معا:

أ - إنه يهدف أولا الى إزالة الحجب السحرية الاغترابية التي تحيط بمفهوم العلم في الوجدان الحضاري العربي، وتبعد من ثم جوهره عن هذا الوجدان الذي هو أحوج ما يكون إلى هذا الجوهر، وبخاصة في هذه المرحلة الحاسمة من تاريخ أمتنا. فهو يهدف بذلك إلى إبراز حقيقة العلم بوصفه نشاطاً اجتماعيا حضاريا مميزا يمارسه البشر بغية إنتاج المعرفة، وإلى إزالة الوهم السائد في كثير من الأوساط في الوطن العربي بأن العلم هو جملة من المطلقات الأزلية المخزونة خارج المجتمع البشري، والتي تتسرب بين الفينة والأخرى بقدرة قادر إلى هذا المجتمع. فالعلم نشاط اجتماعي مشروط تاريخيا، شأنه في ذلك شأن جميع الأنشطة الحضارية الأخرى، وإن كانت العلاقة البنيوية التي تربطه في التاريخ لها خصوصيتها التي تميزه عن غيره من الأنشطة

الحضارية، ومن دون أن ينقص ذلك من موضوعيته وقيمة الحقيقة العلمية.

ب – هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن هذا اللون من الكتابة يهدف الى ابراز المضمون الفكري وبيان المغزى الحضاري الفلسفي للفكر العلمي، لا من أجل فائدة المختص في العلوم فحسب، وإنما أيضا من أجل فائدة المفكرين وطبقة المثقفين بصورة عامة. فهو يهدف الى إزالة الحجب الفنية والتقانية، التي تغلف هذا المضمون وتحجبه عن أعين المفكرين، وتطمس البعد الانساني الاجتماعي العميق للعلم. ذلك أن بعض رجال العلم يلجأ إلى تسخير الأساليب الرياضية والفنية والتقانية، التي تشكل لغة العلم وأداة فعله، لحجب جوهره الفكري المفهومي، وإبعاد أثره الثقافي عن القطاعات الفكرية الأخرى، مع أن المضمون الفكري المفهومي للعلم لهو الجوهر النابض أو المحور المهيمن للفكر الحديث. فلئن كان في مقدور المفكر المعاصر الاستغناء عن التفصيلات الفنية للعلوم، فليس في مقدوره الاستغناء عن مضمونها الفكري، والا فقد تواصله الحي مع روح العصر وإمكانات المستقبل. ذلك أن الكشوفات العلمية في جوهرها الفكري تشكل تحديات مستمرة ومتجددة للتصورات الفكرية السائدة وللتخيل البشري في حدّ ذاته. فالعلم هو النشاط الحضاري الوحيد الذي يسعى باستمرار إلى نقض ذاته، أعني الى نقض ثوابته وهياكله الثابتة. فهو التجسيد الأمثل لروح الثورة الخلاّقة في الذات البشرية، وهو الصورة المثلى لمنطق تطور التاريخ الذي يتمثل في الجدل (الديالكتيك).

بيد أن تحقيق هذين الهدفين يفترض إدراكا عميقا لماهية التأليف العلمي ومقوماته، وممارسته بالفعل وفق أصوله. اذ، ثمة غمامة كثيفة من الغموض تحيط بمفهوم التأليف في بلادنا، حتى في أوساط المثقفين، وبخاصة في مجال الفكر العلمي، ربما لبعد الأخير عن منطق حياتنا وندرة مساهمتنا في صنعه وخلقه. فالحق أن العديد من الناس في الوطن العربي يخلطون في العادة بين عملية التأليف، التي هي عملية إبداعية في المقام الأول، وبين جمع

المعلومات الذي لا يشكل سوى بعد واحد من أبعاد التأليف، أو بينها وبين الترجمة، التي تختلف نوعيا عن التأليف، وبين النقل من هنا وهناك، والذي يعد سرقة أدبية في البلدان المتقدمة ولا يلجأ اليه إلا من فقد أبسط مقومات الأخلاقية العلمية والأكاديمية.

ولقد ارتأيت أن أبسط هنا الخطوات الأساسية في عملية التأليف كما مارسها ويمارسها بعض العلميين العرب، وذلك تجسيدا او تلخيصا لخبرة أولئك في هذا المجال:

١ – إن التأليف لا ينبع من العدم بطبيعة الحال. فهو ينبع من الحيرة التي ترافق أي دراسة جادة لموضوع ما. فإذا انتفت الحيرة الفكرية في ذات المرء، انتفت إمكانية التأليف ذاته. بل إن دراسة الموضوع لا تشكل دراسة بالمعنى الصحيح ما لم يرافقها فكر وتفكير متواصلان وما لم تثر في ذات المرء الدارس الحيرة إما بصدد الترابط بين الأفكار والحقائق المدروسة وإما بصدد ما تشير إليه هذه الأفكار من منطويات ومكامن وتناقضات. فالانشغال الحقيقي بالموضوع وما يرافق ذلك الانشغال من حيرة فكرية أصيلة يشكلان التربة الأساسية للتأليف والدراسة الجادة. فلا يمكن استيعاب المادة المدروسة استيعاباً حقيقيا الا بتسليط نور الفكر عليها والذي تشكل الحيرة آليته الأساسية. بعد ذاك يأتي التأليف تجسيدا للحيرة وردا عن الأسئلة النابعة منها.

٢ – إن التأليف إنتاج (إنتاج فكري). ولا يتم الإنتاج بلا وسائل إنتاج. بيد أن استعمال وسائل الإنتاج على المستوى المعني لا يتم عفويا ولا تلقائيا، وإنما يستلزم تدريبا مكينا على استعمالها واكتساب مهارات معينة بصددها. من ثم، فإن التأليف يستلزم اتقان استعمال أدوات انتاج المعرفة والفكر في الموضوع المعني (العمليات الرياضية والمنطقية والمفهومية، والمنهجية الفكرية الملائمة للموضوع).

٣ – وبطبيعة الحال، فإن التأليف يستلزم استعمال أدوات التعبير السليم والدقيق، ورشاقة فكرية مميزة.

٤ – بيد أن الإنتاج لا يستلزم أدوات إنتاج فحسب، إذ إنه يستلزم أيضا مادة خاما. وفي حال التأليف فإن المادة الخام لهي المعرفة المتراكمة سابقا والأفكار والحقائق والتكهنات المطروحة في الكتب والدوريات والمجلات ووسائل الإعلام المختلفة (سينما، تلفزيون، راديو، وسائل سمعية وبصرية أخرى)، بالإضافة إلى ممارسات المؤلف العملية والنظرية والحياتية اليومية. بذلك، فإن الاطلاع المتواصل، الواسع والعميق، لهو شرط جذري من شروط التأليف.

٥ – كذلك، فإن الانتاج يستلزم ممارسة ونشاطا منهجيا متواصلا بعد توافر الشروط الأخرى، بمعنى أنه يستلزم تطبيق أدوات الانتاج الفكرية المذكورة على المادة الخام تطبيقا ابداعيا بغية استيعاب الموضوع المعني استعابا عميقا وسبر أغواره، ثم تنظيم أركانه والتعبير عنها بدقة.

٦ – ضرورة الحوار المتواصل مع الذات ومع الغير بوصف الحوار وسيلة أساسية من وسائل استنطاق الموضوع.

٧ – توافر الرغبة (الجامحة) لدى المؤلف في إشراك الغير في المعرفة التي أنتجها بفضل جهده الطويل والمتواصل في الميدان المعني، بمعنى رغبته في التفاعل فكريا مع مجتمعه.

٨ – إدراك المؤلف أن الشروع في الكتابة النهائية ليس مجرد نتيجة ميكانيكة روتينية للنشاط المذكور في البنود السابقة، وإنما هو تلخيص مكثف للعمليات والشروط المذكورة أعلاه جميعا، بمعنى أنه يرتبط ارتباطا جدليا بعملية تعميق الاستيعاب من حيث إنه وسيلة من وسائل استنطاق الموضوع واستيعابه. وبعبارة أخرى، فإن الكتابة النهائية إياها لهي بمثابة عملية استكشاف وكشف من حيث إنها تكشف النقاب عن علاقات كامنة ومشكلات فكرية ما كان في مقدور المؤلف الكشف عنها قبل الشروع في الكتابة.

فالتأليف إذاً عملية إبداعية تتضمن البحث والدراسة والتفكير المركز في آن. فهو ليس نقلا من هنا وهناك، وليس تجميعا (بريئا) للمعلومات. إنه خلق وإنتاج، أعني تحويل مادة خام إلى صورة منظمة متناسقة.

(٥ , ٦) معوّقات التثقيف العلمي في الوطن العربي

لعل أصدق مؤشر على المحنة التي يواجهها التثقيف العلمي في الوطن العربي يتمثل في حالة غياب الاستقرار والاستمرار التي يعاني منها جلّ المجلّات العلمية العربية. إذ يكاد المرء لا يصادف أي مجلّة علمية عربية يستمر صدورها بانتظام الى أمد معقول يتخطى العامين أو الثلاثة. وحتى تلك، التي تستمر سنوات، تظل في تدهور متواصل من حيث النوعية حتى تفقد صبغتها العلمية الحقيقية وحيويتها الفكرية وروح التجديد، وتتحول الى ضرب من الإثارة الروتينية الرخيصة. أضف إلى ذلك تدني نوعية المنشورات العلمية التي تصدر في الوطن العربي، سواء أكانت كتباً أم مجلّات. وكل ذلك إنما يدلّ على جدية المعوّقات التي تواجه هذه العملية الضرورية حضارياً.

وبالنظر الى تجربتنا في الأردن في هذا المجال، والتي يمكن أن نعتبرها نمطية في الوطن العربي، فإننا نحصر المعوقات الأساسية للتثقيف العلمي في الوطن العربي في الحواجز الآتية:

١ — حاجز العقلية الشرقية البيروقراطية (التابعة حضاريا والطفيلية اجتماعيا) التي تسود كثيرا من الأوساط الرسمية والخاصة في الوطن العربي، والتي تكره في طبعها التجديد والتعبير العقلاني الحيوي الحر، وتمقت التجريد العقلاني، فلا تقدّر ولا تحترم سوى الملموس المباشر (فهي تنزع، مثلا، إلى اختزال العلم إلى مجرّد مجموعة من الأجهزة التقانية الصماء). فهي قلما تحيد عن سلّم الأولويات الذي ورثته عن عصور الاستعمار، والذي لا يعكس هموم الوطن

والمواطنين بقدر ما يعكس متطلبات التجارة الدولية. لذا، فإن التثقيف العلمي لا يدخل ضمن سلم أولوياتها، ولا يصيبه من ثمّ سوى الفتات من ميزانيات القطاعين العام والخاص. فهي لا تدرك مدى أهمية محو الأمية العلمية في حلّ المشكلات العامة ورفع مستوى الإنتاج وتعميق روح الانتماء الوطني.

٢ - حاجز الأمية المستشرية في صفوف الجماهير العربية، والتي يمثل محوها شرطا أساسيا من شروط الإنتاج الدائم والمنتظم للثقافة العلمية وتعميمها. لكن هذا الحاجز لا يكتفي بالحيلولة دون تثقيف الجماهير علميا، وإنما يوفر أيضا تبريرا للسياسات التي تغفل دور التثقيف العلمي في التنمية الحضارية، على صعيدي القطاعين العام والخاص كليهما.

٣ - حاجز الأمية الثقافية والتحيزات الأكاديمية المستشرية بين حملة الشهادات العليا، وبخاصة شهادة الدكتوراة، في الوطن العربي. إذ تتسم هذه الفئة في كثير من أقطار المشرق العربي بضعف في المهارات الثقافية الأساسية لا يتناسب البتة مع ما تحتله شهاداتهم من مكانة مرموقة في المجتمع. ونعني بالمهارات الأساسية تلك التي يفترضها أي نشاط حضاري عصري، مثل مهارة التفكير العقلاني المنظم، ومهارة التعبير الدقيق باللغة الأم، ومهارة إلقاء المحاضرات المعبرة، ومهارة تحصيل المعلومات والاستفادة منها، وما إلى ذلك. لكن المشكلة هي أن أمية هذه الفئة تتعدى في كثير من الأحيان المهارات الأساسية لتشمل أيضا موضوعات تخصصهم. إذ نرى كثيرا منهم تقتصر معرفتهم في موضوع تخصصهم على مجموعة من الحيل والأحابيل البحثية التي تعلموها من أساتذتهم الغربيين في أثناء دراستهم العليا، فلا تتعدى ذلك إلى المضمون الفكري لموضوع تخصصهم إلا فيما ندر.

كذلك، فإن تلك الفئة تعمد إلى إسقاط عجزها عن استعمال لغتها الأم في التعبير على جوهر لغتها ذاته، ومن ثم تخال لغتها عاجزة في حدّ ذاتها على الارتقاء الى مستوى الفكر العلمي الحديث. فقد غدت هذه الفئة

تجسيدا فوقيا لتشرذم المواطن العربي وتمزق الذات الحضارية العربية، وتجردت في أغلبها من أي شعور بالانتماء إلى الجماهير العربية، ومن أي إحساس بالمسؤولية الاجتماعية والتاريخية. فشغل أفرادها الشاغل هو تلقط الفتات من على موائد مختبرات الغرب وعقوله ليتسنى لها تسلق سلم الترقيات الجامعية. فهم يعتبرون كل نشاط، عدا ما يعينهم على تسلق هذا السلّم، مضيعة للوقت ولا يليق بمؤهلهم الأكاديمي.

والنتيجة أن هذه الفئة تكاد لا تساهم البتة في عملية التثقيف العلمي، مع أنها ينبغي أن تكون محور هذه العملية.

٤ - حاجز ضعف الانتماء الوطني لدى نسبة كبيرة من طبقة المثقفين (العمال المفكرين والمشتغلين بالفكر) العرب. والحق أن ظاهرة اللاانتماء هذه هي سمة عامة من سمات المجتمعات الهامشية الطرفية التي تقع على تخوم الحضارة العالمية، والتي يفترض النظام الاقتصادي العالمي وجودها من حيث إن نمو المراكز الرأسمالية (أميركا الشمالية، أوروبا الغربية، اليابان) يستلزم وجود هوامش وأطراف متخلفة كالعديد من دول العالم الثالث. فما هذه الظاهرة في الواقع سوى انعكاس جلي للهيمنة الغربية على مقدرات هذه الدول، ومنها أمتنا وشعوبنا المسحوقة. ومن ناحية أخرى، فهي نتيجة حتمية لحالة التشرذم والعزلة والذاتية المرضية التي يعاني منها مواطنو القطاع «الحديث العصري» في المجتمع العربي. فهذه الحالة تنسي المواطن المصاب بها أنه كائن اجتماعي شكلته عمليات وممارسات اجتماعية معقدة ضمن بنية متنامية من العلاقات الاجتماعية الخارجة عن إرادته الفردية، فيقع فريسة للوهم بأنه جوهر ميتافيزيقي (ذرة نفسية) خارج عن المجتمع، لا تربطه رابطة بأخيه الإنسان، ومن ثم «لا تقيده» أي واجبات تجاه وطنه ومجتمعه. فهو يحسب أن الامتيازات التي كسبها (إنه لا يعترف بوجود حقوق اجتماعية، بطبيعة الحال) إنما اقتناها بفضل جهده الفردي الدؤوب

ودهائه المنقطع النظير. وهو يمضي في حياة التشرذم تلك، تارة يلتصق بهذه الفئة، وطورا بتلك، حسبما تقتضيه مصلحته المادية الضيقة التي لا يحددها هو بطبيعة الحال، وإنما تحددها قوى اجتماعية خارجة عن إرادته ويجهلها هو جهلا تاما. وفي عالم رأسمالي تهيمن على مقدراته قوى احتكارية ضخمة، فإنه من الطبيعي أن يلصق مثقفنا «المشرذم» ذاته بهذه القوى ويغدو في النهاية ذيلا لها. ولا أخال أحدا يتوقع من مثل هذه الطبقة أن تتبنى قضية وطنية جوهرية كقضية التثقيف العلمي أو أن تساهم في تنفيذ برامجها.

٥ – حاجز مركب النقص القومي الذي يرزح تحت كاهله العرب. فثمة اعتقاد غدا دفينا في النفس العربية، وهو أن العربي عاجز بحكم جوهره (الروحي، وربما الفيزيولوجي) عن الابتكار والاتقان، ومن ثم عن البناء الحضاري، وبخاصة البناء الحضاري العلمي الحديث. ولما كانت اللغة العربية خلقا حضاريا عربيا، لا بل الناتج الأساسي للنشاط الحضاري العربي، فلا بد أن تكون، وفق هذا الاعتقاد، عاجزة عن استيعاب أكبر معلم من معالم الحضارة الحديثة، ألا وهو العلم. وليس منبع هذا الاعتقاد، الذي تناقضه وقائع التاريخ جملة وتفصيلا، سوى الغرب العنصري. فقد بلغ الخنوع للثقافة الغربية وبلغت هيمنة تلك الثقافة على نفوسنا حدّا جعلنا نتبنى وندغم في صميم وجداننا الحضاري الصورة العرقية التي يتصورنا بها الغرب.

٦ – حاجز تدني مستوى الكفاءات والمهارات العلمية والفنية، بما في ذلك مهارة الاستعمال الحضاري المعبر والدقيق للغتنا الأم، والمهارات اللازمة في «صناعة» الكتب والمنشورات الأخرى. فالحق أن تيارات الانحطاط المختلفة التي فتكت في حضارتنا منذ مطلع الهيمنة الاقطاعية التركية على بلادنا، وتعاظمت مع التغلغل الاستعماري الغربي الذي زامن تلك الهيمنة وتلاها، قد أدت الى تدهور ما كنّا نتقنه من مهارات حضارية وما كنا نملكه من مقومات حضارية راسخة (أو قل تحلل ذاتنا الحضارية التاريخية) من

دون أن تتاح لنا الفرصة لتعلم مهارات حضارية حديثة تمكننا من الارتقاء الى مستوى الذات الحضارية الحديثة الأوروبية الأصل والمنشأ (أو قل عجزنا عن تشكيل ذات حضارية متماسكة وإنهاء تمزقنا الحضاري في ظل الأوضاع الحضارية الراهنة). وفي حال التثقيف العلمي، فإن هذا الوضع يتمظهر في المشكلات الآتية:

أ - ثمة قحط ملحوظ في العلميين القادرين على التأليف العلمي والترجمة العلمية المتقنة.

ب - هناك قحط أشد في المحررين العلميين القادرين على إنتاج النصوص العلمية المستوفية شروط النشر العلمي السليمة والمتبعة في العالم المتقدم. وهذا القحط هو المسؤول في المقام الأول عن عدم مصداقية الكتاب العلمي العربي والمجلة العلمية العربية في نظر القارىء العربي.

جـ - تدني مستوى الطباعة والاخراج والمونتاج وفرز الألوان والتجليد.

د - تدني مستوى تدقيق بروفات الطباعة، الأمر الذي يتمظهر في النسبة العالية للأخطاء المطبعية في معظم كتبنا ومنشوراتنا العلمية.

٧ - حاجز واقع تجزئة الوطن العربي الى أقطار متعددة، الأمر الذي يحدّ من توزيع المنشورات العربية، المنتجة في قطر عربي ما، في طول الوطن العربي وعرضه، ومن ثم يحدّ من نمو إنتاج الثقافة العلمية.

٨ - حاجز ضعف السوق الداخلي في القطر العربي النمطي، والذي يحدّ من توزيع الكتاب العربي وايصاله الى قطاع واسع من الشعب. ويعود هذا الضعف الى التبعية الاقتصادية التي تعاني منها معظم الأقطار العربية.

(٧ , ٥) خاتمـة

في هذا الفصل، سخرنا مفهوم الاستغراب أداة لاستنتاج مهمات النهوض

العربي من سلسلة اللحظات الحاسمة في تاريخ أوروبا الحديث. وبهذه الكيفية حددنا المغزى الحضاري التاريخي للتثقيف العلمي في الوطن العربي، ومن ثم ماهية الثقافة العلمية المطلوبة في هذه المرحلة. وانتهينا باستعراض معوقات التثقيف العلمي في الوطن العربي.

ولعل خلاصة ما توصلنا اليه في هذه الدراسة تتمثل في النقاط الجوهرية الآتية:

١ – إن التثقيف العلمي بعد أساسي من أبعاد حركة النهوض الوطني العربية.
٢ – إنه وسيلة أساسية من وسائل خلق جماعة علمية عربية جديرة بهذا الاسم.
٣ – إنه وسيلة أساسية من وسائل تحديث الخطاب الحضاري العربي.
٤ – إنه حاجة أساسية من الحاجات الموضوعية للجماهير العربية في نهوضها وتحررها.

والحق أن أهمية موضوع هذا الفصل تعود إلى أن تحديد المغزى التاريخي الحضاري للتثقيف العلمي هو شرط أساسي من شروط الاجابة عن السؤال: أي ثقافة علمية نريد؟ ومن ثم، فهو وسيلة أساسية من وسائل تحديد الأولويات والبرامج التنفيذية في هذا المجال.

ولكن، بعد هذا وذاك، يبقى الجانب الأهم، وهو أن نترجم هذه المقولات فعلا وعملا على أرض الواقع الحي في طول الوطن العربي وعرضه.

الفصل السادس

الواقعية الغاليلية في مجابهة الوضعية

(١ , ٦) غاليليو: بطل الثورة العلمية الكبرى

في نهاية العصور الوسطى، بدأت الهيمنة العربية على التجارة العالمية تتزعزع تحت وطأة التناقضات الداخلية في الوطن العربي، وبفعل تعرضه للغزو البربري القادم من الشرق والغرب كليهما. وكان انحسار الهيمنة العربية نتيجة حتمية لانزياح خطوط التجارة العالمية من الشرق إلى الغرب، ومن الجنوب إلى الشمال. وبطبيعة الحال، فقد صاحب هذا الانحسار نمو كيفي في التجارة عبر القارة الأوروبية. ومع نمو التجارة العالمية في أوروبا ومع تعاظم الهيمنة الأوروبية على التجارة الطويلة المدى، بدأت تتكون بؤر رأسمالية (مدن تجارية) نشطة في المحيط الإقطاعي الريفي الأوروبي وأخذت تتسع في ظل الاقطاع ومؤسساته وتستقطب أعداداً متزايدة من الفئات الفارّة من حيف الاقطاع وقيوده.

وسرعان ما أخذت هذه البؤر المتسعة تتململ من قيود الاقتصاد الإقطاعي الكثيرة والتي كانت تتناقض مع نمط الاقتصاد الناشىء في المدن، وأخذت تصبو إلى نظام اجتماعي جديد ينسجم ومنطق الاقتصاد الرأسمالي وقوى أنتاجه المتفجرة. وبدأت العلاقات الجديدة الناشئة في المدن التجارية تنخر قلب الاقتصاد الاقطاعي (الريف) وتحتّ من العلاقات القديمة السائدة هناك. وصاحب ذلك كله نمو فئات جديدة من الفلاحين في الريف أخذت تتبلور لديها مطالب اجتماعية جديدة تناقضت بحدة مع مصالح الفئات المهيمنة في الاقتصاد الاقطاعي. والتقى هذان التياران المتصاعدان في حركة اجتماعية جارفة تمظهرت في عدة مظاهر وتحدت السلطة الدينية السائدة باعتبارها محور النظام الاقطاعي في أوروبا على شتى المستويات. فكانت الثورة البروتستانتية على النطاقين العقائدي والسياسي. وكانت الثورة العلمية على النطاق الفكري المعرفي. فكسرت الأولى احتكار السلطة الدينية الاقطاعية على النطاق السياسي الجغرافي، فيما كسرت الثانية احتكارها في مجال إنتاج الفكر والمعرفة.

ولكن، برغم ما صاحب الأولى (الثورة البروتستانتية) من حروب أهلية وسفك دماء ومعارك همجية وحشية، وبرغم أن الثانية (الثورة العلمية) لم يذهب ضحيتها سوى حفنة من العقول الوثابة، إلا أن تحدي الأولى لم يكن يذكر بالنسبة إلى الثانية، كما أثبتت الأحداث التاريخية لاحقاً. ولعل في ذلك ما يفسر حقيقة أن معارضة الحركة البروتستانتية الصاعدة للثورة العلمية لم تقل عن معارضة السلطة الدينية الكاثوليكية السائدة لهذه الثورة بل فاقت معارضة الأخرى حدة ووحشية وتزمتاً في كثير من الأحيان. وهذا كله برغم أن الثورة العلمية لم تشهر أي سلاح في وجه معارضيها سوى سلاح الحقيقة والموضوعية. لكنه كان أمضى من جميع الأسلحة العسكرية والعقائدية التي أشهرتها الحركات الدينية المتنازعة بعضها في وجه بعضها الآخر.

في ظل هذه الظروف الصعبة، ولد غاليليو غاليلي، الشخصية الرئيسية في دراما الثورة العلمية الكبرى. وكان ذلك عام ١٥٦٢. وهكذا، فقد نشأ في جو النهضة الأوروبية الوثنية الطابع والروح، وتشبع بروحها الوثابة التواقة إلى الكشف والتنقيب، واكتسب بفضلها حسّاً عميقاً بمادية الوجود وأهمية الحواس، وجراءة فكرية تتخطى كل الحواجز السلطوية في سبيل الكشف عن الحقيقة. فلو لم يكن غاليليو وريثاً لعصر النهضة الأوروبية، لما تجلّت المنهجية العلمية في ممارسته على النحو النقي الخالص الذي تجلّت به، ولما تميز بذلك عن غيره من عمالقة الثورة العلمية الكبرى الذين ظلّت ممارساتهم الفكرية تحمل الكثير من ترسبات الماضي ومخلّفاته برغم أصالة عملهم. فقد ظل النظام الكوبرنيكي كما وضعه كوبرنيكوس مطبوعاً إلى حدّ كبير بالروح والأساليب الفكرية البطلمية (نسبة إلى الفلكي المصري، بطلميوس).

كذلك، ففي أعمال معاصر غاليليو، يوهانس كبلر الألماني، تشابكت الأساليب العلمية الرياضية مع نقيضتها الصوفية السحرية تشابكاً مربكاً حتى إنها احتاجت إلى عبقرية نادرة فذة كنيوتن لحلّها عن بعضها.

وأخيراً وليس آخرا، فمع أن ممارسات نيوتن في مجال دراسة الطبيعة كانت علمية بكل ما في الكلمة من معنى، حتى إنه يمكن اعتبار نيوتن المؤسس الحقيقي للفيزياء النظرية من حيث الإطار والمنهجية، إلا أن ممارساته الأخرى في كثير من المجالات الأخرى كانت متأثرة بأساليب السيمياء والصوفية الموروثة عن عصور ما قبل الثورة العلمية الكبرى.

وهكذا، فلم يصل أي من عمالقة الثورة العلمية الكبرى الآخرين إلى درجة النقاء العلمي التي وصل إليها غاليليو. فلا عجب إذاً أن اعتبره الكثيرون المؤسس الحقيقي لعلم الفيزياء. وفي يقيني (وكما أسلفت)، فإن الفضل في هذا التميز يعود إلى كونه وريثاً روحياً للنهضة الأوروبية التي تجلّت في أنقى صورها في إيطاليا، مسقط رأس غاليليو. وهذا يعدل القول ان الثورة العلمية الكبرى كانت الوريث الشرعي للنهضة الأوروبية لا النقيض الذي انبثق من بين ثناياها، كما يظن بعض المؤرخين. إذ يذهب هؤلاء إلى اعتبار نيوتن، لا غاليليو، أول عالم عصري بحق، وذلك لأنهم يعتبرون عصر النهضة الأوروبية أقرب إلى العصور الذهبية في الحضارات القديمة (ما قبل الثورة العلمية الكبرى) منه إلى العصور الحديثة ما بعد الثورة. ولما كانوا يعتبورن غاليليو رجل نهضة في المقام الأول، فقد اعتبروه إرهاصاً للعالم المعاصر لا أكثر.

وإني لا أتفق مع هذا الرأي، لاعتباري عصر النهضة، وما انبثق عنه من تصورات مادية إنسانية، المقدمة الحتمية والقاعدة الذهنية (الفكرية والوجدانية) الأساسية للثورة العلمية الكبرى. بذلك، فإني لا أقف عند حدّ اعتبار غاليليو أول عالم عصري في التاريخ، وإنما أذهب إلى حدّ اعتباره أكثر عمالقة الثورة العلمية الكبرى عصرية وعلمية. وأكبر دليل على ذلك أن عمالقة الثورة العلمية الآخرين أفلحوا في تفادي الصدام المباشر مع السلطة العقائدية التي كانت مهيمنة على الفكر وغيره في عصرهم، فيما لم يفلح غاليليو في ذلك برغم أنه كان يعيش في بيئة حرة نسبيا (الجمهوريات الإيطالية التجارية) وأنه كان

صديقاً لبابا روما عام الصدام (١٦٣٢)، وهو العام الذي نشر فيه غاليليو كتابه « نظاما العالم الرئيسيان » الذي قارن فيه بصراحة وبالتفصيل بين النظام البطلمي القديم والنظام الكوبرنيكي الحديث في ضوء الرصدات الفلكية التلسكوبية المثيرة التي أجراها غاليليو نفسه.

وأني لأرجع القارىء الكريم في هذا المقام إلى مسرحية بريخت الموسومة باسم « غاليليو » ؛ ففيها عرض درامي رائع للعنصر الثوري في نشاط غاليليو العلمي.

(٢ , ٦) قيمة النقــد

من القيم العظيمة التي أفرزها العالم الأوروبي في الحقبة الحديثة، ورسخها في سلوكيات أبنائه وفي صميم مؤسساته، وبنى على أساسها صرح حضارة إنتاجية علمية فتية (هي الحضارة الحديثة) : قيمة النقد؛ النقد العقلاني المتواصل والمتبادل الذي لا يعرف هوادة ولا مهادنة؛ النقد النابع من الحقائق القاسية، من عقلانية الواقع وقلبه النابض.

والحق أن هذا النمط من النقد المتواصل للذات وللغير هو مبدأ فعل العلم الحديث وديناميته وتطوره؛ حيث إن التجربة العلمية، التي تشكل معول هدم الأفكار والآراء في آن، هي في نهاية المطاف نقد عملي للأطر النظرية التي يبدعها العلم بصورة متواصلة من أجل فهم العالم ومن أجل تغييره أيضاً.

لا عجب إذاً أن نشأت قيمة النقد في العالم الأوروبي، بوصفها واحدة من القيم الأساسية التي تشكّل هذا العالم بموجبها وبوصفها منهاجاً عاماً للتعامل الاجتماعي، مع نشوء العلم الحديث وتفجر الثورة العلمية الكبرى على يدي غاليليو غاليلي، مؤسس علم الفيزياء. فقد أبى غاليليو أن يكتفي بتأييد بعض الأفكار والآراء الجديدة التي كانت مطروحة آنذاك على الساحة الأوروبية (مثل

نظرية كوبرنيكوس في النظام الشمسي) ويصمت عن الآراء القديمة، وإنما شرع يختبر الأفكار القديمة واحدة تلو الأخرى بالفكر والعمل النقديين، ووفق أسس عقلانية وواقعية صارمة، حتى أتى عليها جميعاً، مقوضاً بذلك أركان ثقافة في كاملها. والحق أن نظرة واحدة إلى محاورات غاليليو في الحركة والكون أو إلى مناقشات ماركس الفلسفية والاقتصادية (في حال العلوم الاجتماعية) لكفيلة بإقناعنا بأن النقد الخلاق هو الروح المحرك للتطور العلمي والبحث العلمي.

لكن هذا الروح النقدي اللاهب الذي تبلور بجلاء على يدي غاليليو لم يقف عند حدود العلم والبحث العلمي، وإنما تخطاها إلى سائر مجالات الحياة، فغدا المحرك الأساسي للشعوب الأوروبية والمصدر الجوهري لمنظومة القيم السائدة في العالم الأوروبي وللأطر والممارسات السياسية المتفوقة التي أخذ يتسم بها، من مثل: الديموقراطية وحرية الصحافة وحرية الاعتقاد والقول وحق كل مواطن في المشاركة في اتخاذ القرارات وحق الشعوب في تقرير مصيرها وحق المواطن في محاسبة المسؤول علناً.

فلا تطرح فكرة على الساحة الأوروبية إلا وتمحص وتدرس وتعرّض إلى شتى الاختبارات الحمضية حتى يتبين خير الأفكار من شرها وحقيقتها من زيفها وسمينها من غثها. فلا قدسية للفكر ولا حرمة سوى قدسية الحقائق وحرمتها. كذلك، فلا يمارس عمل إلا ويعلق عليه وينقد بحرية، بل وينقد عملياً في بعض الأحيان (عن طريق العمل السياسي المنظم كالعمل البرلماني والعمل النقابي مثلاً). فالنقد هو ضمان بقاء الأصلح من الفكر والعمل، وهو ضمان نموهما وتطورهما وتقدمهما.

أما الوطن العربي، الذي لا يزال يعيش في مرحلة ما قبل الثورة العلمية على جميع الصعد (الاقتصادية والسياسية والثقافية والمعرفية)، فتكاد هذه القيمة النبيلة تنعدم فيه تماماً. إذ تشغل مكانها قيم بالية من مخلفات عصور ما قبل الرأسمالية من مثل الشجب الأعمى والتبجيل الأعمى والتقديس. فالأفكار في

وطننا العربي أشبه بالأصنام منها بالبنى والسيرورات الإدراكية. لذا، فإنها لا تشكل موضوعات للفكر والتفكير والبحث والتنقيب والشك والتشكيك، وإنما تشكل إما موضوعات للعبادة والتقديس والتبجيل وإما موضوعات للشجب والاستنكار والنقمة. ولا ريب في أن ذلك يشكل مصدراً من مصادر انعدام الفكر والعقل في حياتنا العامة، وسبباً من أسباب هامشية الأفكار في فعلنا وممارساتنا. فالبديل للنقد العلمي، بطبيعة الحال، هو الإرهاب العشوائي والعنف الاعتباطي والموات الروحي.

(٣, ٦) الوضعية فلسفة جبانة

في نقدنا فلسفة العلم المعاصرة، ننطلق من أن الموقف النضالي هو شرط من شروط الموضوعية في المعرفة، وبخاصة معرفة البنى والموجودات الاجتماعية (موضوع العلوم الاجتماعية). فالحيادية في هذه الحال نقيض للموضوعية من حيث إنها تستر خلفها، ومن ثم لا تعي، الموقف اللانضالي التبريري والاغترابي الذي تنطلق منه بالفعل. فهي تخفي وراءها في العادة مستنقعاً من الماء الآسن المشبع بالتحيزات والافتراضات المنافية لموضوعية المعرفة. فالموقف المعرفي المجدي ينبغي أن يكون مدركاً لطبيعته ومرتكزاته وجذوره الاجتماعية حتى يتسنى له أن يكون موضوعياً، أعني قادراً على استنطاق الموضوع والكشف عن آلياته وبناه وسيروراته. وفي النهاية، فإن الموقف الوحيد الذي يعي جيداً ذاته وجذوره هو الموقف النضالي.

ولما كان العلم ظاهرة اجتماعية، فإن دراسته ومعرفته تستلزمان النظر إليه نضالياً وفي سياق حركة التاريخ النضالية التي نبع منها وتطور ضمن إطارها. فلا تتجلى قيمة العلم وعلاقته بالحقيقة الموضوعية إلا ضمن إطار الموقف النضالي. وعلى سبيل المثال، فقد نشأت في القرن العشرين فلسفات للعلم

(الوضعية المنطقية) تخلت كليا عن الموقف النضالي وادعت الحيادية التامة وأن وظيفتها تقتصر على التحليل المنطقي وتوضيح معاني القضايا Propositions. بل بلغ ادعاؤها الحيادية أن أنكرت كونها فلسفة وارتضت لنفسها أن تكون ذيلاً للعلم وظلت تحاول الاقتراب من العلم والتمسح به. وكان هدفها المستتر من ذلك طرح نفسها بمعزل عن الآيديولوجيا والصراعات الآيديولوجية حتى تنجو بجلدها من مصير غيرها من الفلسفات، والاتشاح ببعض الهيبة التي اكتسبها العلم بفضل إنجازاته العظيمة في الحقبة الحديثة، حتى ولو كانت الهيبة التي علقت فيها هيبة الذيل. فهي فلسفة جبانة ترفض أن تتحمل تبعات كونها فلسفة. وكان من جراء حياديتها الزائفة أن وجدت نفسها على اتفاق تام مع التبريرات التي سبق أن ساقتها الفئات الأرسطية اللاهوتية التي مارست الإرهاب الفكري ضد مؤسس العلم الحديث (غاليليو غاليلي) حتى ألجمته بالإرهاب الجسدي. وكان من جرّاء هذه الحيادية أيضاً أن سعت هذه الفلسفات إلى تجريد العلم من قيمته الحقيقية الكامنة في كونه أداة إنتاج المعرفة بصدد العالم في موضوعيته، وتعيين وظيفة له تتمثل في تلخيص البيانات والقراءات الرصدية في جمل رياضية مفيدة لا أكثر.

بيد أن هذه الفلسفة لم تستطع أن تتجاهل طويلاً البعد النضالي للعلم، فأخذت تتنامى، ضمن الإطار الآيديولوجي ذاته الذي أنتجها، ردود فعل أخذت بعين الاعتبار البعد الصراعي النزاعي للعلم، لكن جوهرها الآيديولوجي أبى عليها أن تأخذ بعده النضالي بعين الاعتبار؛ وشتان ما بين الصراع والنضال! وانتهت ردود الفعل هذه: إما بأن ساوت بين العلم وبين غيره من المنظومات الثقافية (مثلاً: بول فايرآبند)، وإما باعتبار العلم مجرد إطار اختياري لتنظيم الخبرة الجماعية يعكس في النهاية المزاج الاجتماعي للعشيرة العلمية في حقبة معينة (مثلاً: توماس كون)، وإما باعتباره وسيلة لتوسيع الخبرة الإنسانية وللكشف المتواصل عن عجز الإنسان عن فهم العالم واستيعابه (مثلاً: سير

كارل بوبر). وهي بذلك تبرر الآيديولوجيات الغيبية واللاعقلانية وتفتح أمامها الباب على مصراعيه. فهي تنزع إلى نفي المبرر النظري لاعتبار العلم المرجع الأساسي في حياتنا، وتبرر اعتماد أي نظام فكري مهما كان لاعقلانيا ومتخلفاً. فالمسألة تختزل في نظر هذه المدارس إلى مسألة فردية أو فئوية مزاجية. ومن ذلك بالذات تنبع خطورة هذه المدارس في فلسفة العلم في الوطن العربي. فلئن كان في مقدور الغرب أن يتحمل اليوم مثل هذا الترف الفكري، بعد أن حقق انطلاقته الحضارية الحديثة وثورته العلمية وثورته الصناعية، فإنه ليس في مقدور الوطن العربي أن يتحمل هذا العبء بالنظر إلى المرحلة المصرية التي يمر فيها. فالحق أن قضية العلم في الوطن العربي اليوم هي قضية حياة أو موت بالنسبة إلى الأمة العربية. فنحن في حاجة ماسة إلى العلم والعقلانية النابعة منه حتى يتسنى لنا أن نحقق المهمات التاريخية التي تجابهنا ونتصدى إلى القوى المعيقة لعملية التقدم والتحرر. فلما يحقق الوطن العربي أيا من المهمات الحضارية التي حققتها الدول المتقدمة في نهوضها الحديث؛ تلك المهمات التي تمظهرت في أوروبا في: النهضة الأوروبية، والثورة العلمية، وحركة الاصلاح الديني، والثورة الإنجليزية البرجوازية، والثورة الفلسفية، والثورة الصناعية، والثورة الفرنسية الكبرى.

وعليه، فلئن كان ضرر المدارس الفلسفية موضوع البحث محدوداً بعض الشيء في البيئة الغربية، فهو يمكن أن يكون كبيراً في بيئتنا العربية. فهذه المدارس يمكن أن توفر أدوات متقدمة للقوى المحافظة المدافعة عن الأطر الاجتماعية والفكرية التي تعيق عملية النهوض الحضاري العربي. إنها تزود هذه الفئات بمبررات ومسوغات جاهزة في حربها الضروس ضد القيم العلمية والممارسات الاجتماعية النابعة من روحية العلم. فالواقعية النضالية الغاليلية (نسبة إلى غاليليو) هي ما تحتاج إليه حركة التحرر الوطني العربية في نضالها من أجل التحرر والاستقلال والبناء الحضاري الحديث.

وعلى أية حال، فإنه ينبغي علينا ألا ننسى أن فلسفة العلم تظل جزءاً أساسياً من الفلسفة مهما حاولت أن تقترب من العلم وتتمسح به. وعليه، فلا يجوز طرحها ومناقشتها بمعزل عن الآيديولوجيا والصراعات الآيديولوجية. فالآيديولوجيا تدخل في صميمها من حيث المضمون والوظيفة. من ثم، فعند استعراض أي فلسفة للعلم، فإنه ينبغي أن تطرح أسئلة كالآتية: أي منظور آيديولوجي تنطلق منه هذه الفلسفة؟ وما هي وظيفتها الآيديولوجية؟

وإني لأطرح الفرضية الآتية بصدد التيار السائد في فلسفة العلم، وبخاصة في بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية. وهي ليست بأكثر من فرضية في هذه المرحلة. ولن ترتقي إلى مستوى النظرية إلا عند اكتمال النقد المفصل. وفحوى الفرضية أن هذا التيار ينبع في مجمله من تربة آيديولوجيا البرجوازية الغربية في مرحلة أزمتها. ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أن هذا التيار:

(أ) تبريري، حيث إن الآيديولوجية البرجوازية فقدت بعدها الثوري النقدي عقب ثورات عام ١٨٤٨ في أوروبا.

(ب) لاعقلاني في جوهره؛

(جـ) مثالي يتعامى عن مادية العلم؛

(د) سكوني يتعامى عن جدلية العلم؛

(هـ) محافظ يتعامى عن ثورية العلم؛

(و) متنكر لتراثه الثوري.

وتتمثل الوظيفة الآيديولوجية اللاواعية، أو قل الأثر الآيديولوجي لهذه المدارس المتأرجحة بين الوضعية والكانطية في أشكالها الحديثة، في الآتي:

(أ) حصر العلم في مجالات ضيقة بحيث يظل فعالا في رفد القاعدة الإنتاجية للرأسمالية من دون التعدي على هيمنة الآيديولوجيا البرجوازية المعادية في جوهرها لروحية العلم ومن دون النفاذ إلى وعي الجماهير ووعي الإنتلجنتسيا.

(ب) تمكين البرجوازية من التعامل مع العلم والتحكم آنيا فيه بوصفه سيرورة اجتماعية من دون إدراك ماديته وجدليته وثوريته، أعني من دون إدراك ما يزلزل أركان الآيديولوجيا البرجوازية.

(ج) ترويض العلم وعزله عن باقي الممارسات الحضارية الاجتماعية.

(د) ربط قيمة العلم بفائدته العملية بدلاً من ربطها بكونه النشاط البشري الذي يؤدي إلى إنتاج المعرفة والكشف عن الحقيقة في مستوياتها المختلفة. ذلك أن هذه التيارات تنزع إلى المساواة بين العلم وبين باقي الأنشطة البشرية الأخرى من حيث العلاقة مع الحقيقة. ويصل هذا النزوع إلى أوجه في فيارآبند الذي ينادي بالديموقراطية والمساواة المطلقتين للنظم الفكرية قاطبة. ونجده أيضاً بوضوح في توماس كون الذي يحيل العلم مجرد لعبة اجتماعية تنبع قواعدها من مجرد اقتناعات فئوية ذاتية ضيقة. وهم بذلك يبررون الآيديولوجيات الغيبية واللاعقلانية ويفتحون أمامها الباب على مصراعيه. فهم ينزعون إلى نفي المبرر النظري لاعتبار العلم المرجع الأساسي في حياتنا، ويبررون اعتماد أي نظام فكري مهما كان لاعقلانيا ومتخلفاً. وتختزل المسألة في نظرهم إلى مسألة فردية أو فئوية مزاجية.

(٤ , ٦) نقد لوكاتش للوضعية

تكمن معضلة موضوعية المعرفة التاريخية في أن الذات العارفة هي جزء لا يتجزأ من موضوع المعرفة وأن المعرفة التي تنتجها الذات هي أيضا جزء من سيرورة تطور الموضوع وديناميته. فالذات العارفة في هذه الحال تنبع من الموضوع وتحتل موضعاً معيناً فيه يحدد طبيعة وعيها بحكم تحديده وظيفتها الاجتماعية والغرض من المعرفة التي تنتجها. وهذا بالضبط ما نعنيه بطرفية الذات العارفة والتي تبدو وكأنها تخلق هوة عميقة بين الذات وبين الموضوع وشرخاً بين الفكر وبين الواقع الاجتماعي التاريخي.

والأسئلة التي تتبادر إلى الذهن في هذا المقام هي: هل هناك تعارض مطلق بين الذاتية وبين الموضوعية؟ هل تقع الذات خارج إطار المعرفة التي تنتج عن فعلها وممارستها؟ هل إن الظاهرات الإنسانية بصورة عامة غير قابلة لأن تعرف علمياً؟ هل إن الذات العارفة متحيزة بالضرورة بصدد واقعها الاجتماعي التاريخي (بحكم طرفيتها)؟ وإذا لم يكن الحال كذلك، فكيف يمكن أن تصل الذات إلى الموضوع معرفيا؟ وما هي الشروط الاجتماعية التاريخية لذلك؟ هل إن الذاتية تتعارض بالضرورة مع الموضوعية في المعرفة، أم انها تشكل في واقع الحال شرطاً اساسياً من شروط المعرفة التاريخية؟ وما هي الصفات الاجتماعية التي ينبغي أن تتحلى بها الذات العارفة حتى تستطيع أن تصل إلى قلب الموضوع؟ وخلاصة القول: هل إن المجتمع والتاريخ موضوعيان؟ هل يمكن النظر إليهما على أنهما شبكة من العلاقات والبنى والسيرورات الموضوعية المستقلة عن وعي الذات (سواء أكانت فردية أم جمعية)، أم هل إنهما مجرد مجموعة من الذوات المتنازعة والمتفاعلة معاً اعتباطياً أو وفق خطة مفروضة عليها من خارج المجتمع والتاريخ، كما هو الحال في إلياذة هوميروس؟

إن معضلة العلاقة بين الذات وبين الموضوع تشكل واحدة من المعضلات الأساسية في الفلسفة عبر تاريخها الطويل. ونرى أن بذور ما نظنه الحل الصحيح لهذه المعضلة موجودة في فلسفة هيغل برغم مثاليتها، وأن هذه البذور تظهر بجلاء أكبر وبصورة أقل مثالية في كتاب لوكاتش المعروف «التاريخ والوعي الطبقي» (١٩٢٣). ولننعم النظر في ما ذهب إليه لوكاتش في هذا الصدد في كتابه المذكور.

رأى لوكاتش أن موضوعية الظاهرة التاريخية تنبع من ارتباطها الجدلي بالكل الاجتماعي الذي أفرزها. وعليه، فإن الشرط الجوهري لفهم الظاهرات التاريخية في موضوعيتها هو فهمها بوصفها جزءاً لا يتجزأ من الكل الاجتماعي، أي فهمها في علاقاتها الضرورية الجدلية ضمن هذا الكل. لذلك باتت مسألة

إمكانية إدراك الكل الاجتماعي من قبل الذات العارفة مسألة حيوية في التصور اللوكاتشي للموضوعية التاريخية.

ونلاحظ أن هناك قضيتين أساسيتين متمايزتين لكن مترابطتين عضويا في طرح لوكاتش هذا، وهما: قضية معنى الحقيقة التاريخية الاجتماعية وطبيعتها، وقضية إدراك الكل الاجتماعي ضمنه (أي ضمن هذا الكل). وكلتاهما قضية جوهرية في الفلسفة عبر تاريخها الطويل.

ولنبدأ بالقضية الأولى.

يتناول لوكاتش هذه القضية بنقد التصورات الإمبريقية والوضعية للحقيقة (الطبيعية والتاريخية). ويرى لوكاتش أن الوضعيين ينزعون إلى تأليه الواقعة Fact واعتبارها المرجع والأساس من دون النظر في شروط وجودها وكيفية نشوئها وبذور انتفائها أو تغيرها، وذلك من أجل تثبيتها وتثبيت ما تنطوي عليه من علاقات اجتماعية اغترابية. والسؤال الذي ينبغي أن يسأل في هذا المقام، والذي يميل الوضعيون إلى تغييبه في فكرهم، هو: ما هو دور الوقائع Facts ووظيفتها في عملية إنتاج المعرفة؟ فمع أن المعرفة، أي معرفة، تبدأ زمنيا (لا منطقيا) من الوقائع، إلا أن السؤال المهم هو: أين تقع الوقائع في البناء المعرفي، وما هي درجة أهميتها وضرورتها ضمن هذا البناء، وفي إطار أي منهجية تكتسب مغزاها المعرفي؟

فالحق أن الإمبريقي أو الوضعي يظن أن الواقعة Fact موجودة في حدّ ذاتها وأن العالم إن هو إلا مجموعة من الوقائع المستقلة عن بعضها. تذكر في هذا المقام ما ورد في كتاب لودفيغ فتغنشتاين «رسالة فلسفية منطقية». أما لوكاتش، فيرى بأن الواقعة لا تصبح واقعة (أي لا تكتسب موضوعيتها) إلا ضمن إطار نظام يتغير بتغير المعرفة المتوخاة. وفي حال الوقائع الاجتماعية بالذات، فإن المنهجية والنظرية والتأويل الفكري تدخل في صميم تركيب الواقعة

وتتجسد فيها، ومن ثم تكتسب موضوعيتها الاجتماعية عبرها. فمن الضروري فهم العلاقة الجدلية القائمة بين الظاهر وبين الباطن حتى يتسنى لنا «معرفة» الوقائع الاجتماعية. ومن العبث الاكتفاء بالوقائع التجريبية الظاهرة وبالعلاقات العرضية السطحية بينها. فهي لا ترتبط معاً بصورة مباشرة، وإنما ترتبط عبر الباطن وسيروراته وبناه المستترة. والسؤال الجوهري الذي ينبغي طرحه هنا هو: ما سبب الظاهر؟ ماذا يخفي الظاهر وراءه؟ ما الغرض من ظهوره؟ ما هي المنطويات الآيديولوجية الاجتماعية للظاهر؟ كيف يرتبط بالحقائق الأنطولوجية التي يصعب نفيها في ضوء الممارسة الإنسانية عبر التاريخ؟

ويربط لوكاش النظرة الوضعية إلى الوقائع بطبيعة المجتمع الرأسمالي وصفاته الأساسية. فهو يدرك تمام الإدراك أن الوضعية نزعة حديثة يتسم بها الفكر المهيمن في المجتمعات الرأسمالية الحديثة، وأنها تنبع من ثم من الحاجات الفكرية الآيديولوجية للفئات المتنفذة في هذه المجتمعات. ويرى لوكاتش أن الوضعية تمثل على صعيد الفلسفة جوهر المنهجية التي تتبعها الفئات الرأسمالية في تنظيم الإنتاج الاجتماعي بخاصة والحياة الاجتماعية بعامة. ويرى أن الرأسمالية تعتمد جانباً من المنهجية المتبعة في علوم الطبيعة وتعزله عن الجوانب الأخرى، ثم تطبقه لانقديا على المجتمع والتاريخ. ويتمثل هذا الجانب في عزل الظاهرة المراد دراستها أو نقلها من الطبيعة إلى بيئة متحكم فيها حيث تدرس قوانينها من دون تدخل عوامل وقوى غير مرغوب فيها. وتعزز هذه العملية باختزال الظاهرات إلى جانبها المقداري المحض على حساب خصوصيتها الكيفية. ويرى لوكاتش أن هذه العملية هي الجوهر أيضاً في الممارسات العامة للرأسمالية، وهي مكمن الطبيعة الاغترابية التي تتسم بها العلاقات الإنسانية في المجتمعات الرأسمالية (اختزال المنتجات البشرية إلى مجرد سلع، واختزال الكيفي إلى مقداري، واختزال العمل إلى مجرد سلعة، وتفتيت الممارسة الإنسانية، وتفتيت الجماعة البشرية إلى ذرات سيكولوجية،

وما إلى ذلك). وليست الوقائع الاجتماعية الظاهرة سوى إسقاط للمنهجية الرأسمالية في تنظيم الإنتاج الاجتماعي على سطح المجتمع. بذلك فإن الوضعية ليست سوى تكريس لهذه المنهجية وانعكاس لها على صعيد الفكر الفلسفي، وإن كانت تتظاهر بأنها انعكاس للمنهجية العلمية على هذا الصعيد.

(٥ , ٦) مقوّمات النقد العلمي في دراسة التراث

في ربع القرن الأخير، بادر نفر من خيرة المفكرين العرب إلى دراسة التراث الفكري العربي الإسلامي بصورة وافية وشاملة. ونذكر منهم: حسين مروة وطيب تيزيني وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري وزكي نجيب محمود. والذي نلاحظه من دون عناء استثنائي أن كلاً من أولئك المفكرين يعتمد منهجيته الخاصة في دراسة مادته وعرضها وينطلق من إطار آيديولوجي مميز. فهذا حسين مروة وهذا طيب تيزيني يسخران كلاً من المادية الجدلية والمادية التاريخية إبداعياً للكشف عن جذور الفكر العربي الإسلامي وأصوله. وهذا حسن حنفي يلجأ إلى نوع خلاّق من السلفية الثورية المدركة للجديد الذي أبدعته الحضارة الأوروبية الحديثة. ونجد محمد عابد الجابري يلجأ إلى ثلة من المنهجيات (المادية الجدلية، الهيغلية، البنائية، العقلانية الجدلية وغيرها)، ويحاول أن يصهرها معاً للكشف عن البنى اللاشعورية في التراث العربي. ثم إننا نجد زكي نجيب محمود يلجأ إلى الوضعية المنطقية والمدارس التحليلية الأنجلوسكسونية لبيان ما هو عقلاني وما هو غير عقلاني في تراثنا.

والحق أن جميعهم مبدع وبارع في الممارسة الفكرية. ومما لا شك فيه أيضاً أن جميعهم يساهم بصورة أو بأخرى في إنارة جانب مهم من التراث العربي الإسلامي. لكن السؤال هو: إلى أي مدى نجح كل منهم في رسم صورة شاملة كلية صادقة لهذا التراث؟ يعني، كيف نقوّم عمل كل منهم في

هذا المضمار بوصفه كلاً؟ ما مدى اقتراب كل منهم من الحقيقة في شمولها؟ ما مدى علمية كل منهم وإلى أي مدى استطاعت نظمهم الفكرية الولوج في الموضوع وإضاءة بناه وسيروراته الداخلية؟

هذه أسئلة لا بد من طرحها إذا اعترفنا بأن للموضوع وجوداً موضوعياً خارج وعينا وإرادتنا وأن الموضوع قابل لأن يعرف. أما القول بأن المعالجات المذكورة مكافئة لبعضها وأن لها القدر ذاته من العلمية والحقيقة وأن الالتزام بأي منها ليس له ما يبرره نظريا ومعرفيا، وإنما هو مسألة ذوق ومزاج فرديين، فهو بمثابة نفي لموضوعية الموضوع كما أنه يفترض وجود شرخ مطلق بين الذات والموضوع، بين الفكر والواقع. فإذا أقررنا إذاً بالمشروعية النظرية للأسئلة المطروحة أعلاه بات من الضروري اتباع الخطوات الآتية وأداء المهمات النظرية الآتية:

أ - التحرر من سطوة التصور الوضعي الإمبريقي للنظرية العلمية، والذي يتمثل في اعتبار النظرية مجرد طريقة لتنظيم البيانات الرصدية والتعبير عنها بجمل مختصرة؛ وعوضاً عن ذلك، تبني التصور الواقعي الذي يتمثل في اعتبار النظرية أداة للكشف عن بنى الموضوع وسيروراته.

ب - إجراء تحليل آيديولوجي للمعالجات المعنية بغية كشف النقاب عن الأطر الآيديولوجية الكامنة فيها؛ يعني، اتباع منهج سقراطي الطابع للكشف عن الافتراضات الفلسفية الأساسية الكامنة في النصوص التي تحمل هذه المعالجات، ثم تصنيفها وبيان انعكاساتها على صعيد المنطق والإبستيمولوجيا (نظرية المعرفة) والأنطولوجيا (نظرية الوجود).

ج - إجراء نقد فلسفي شامل لهذه الأطر الآيديولوجية:

(١) من حيث تناسقها المنطقي الداخلي؛

(٢) من حيث انسجامها مع مبدأ الواقعية المذكور أعلاه، والذي يتمثل في

الإقرار بموضوعية الموضوع وإمكانية معرفته ؛

(٣) من أجل كشف النقاب عن الأحابيل الآيديولوجية التي تلجأ إليها هذه المعالجات لطمس بعض الحقائق وتزييف بعض جوانب الواقع وإخفاء طبيعة الأطر الآيديولوجية التي تنطلق منها هذه المعالجات ؛

(٤) من أجل وضع مواصفات ومعايير دقيقة لعلمية المنهجية المتبعة ومدى قدرتها على إنتاج المعرفة بصدد الموضوع ، يعني من أجل وضع الشروط الأنطولوجية والمنطقية للممارسة العلمية .

د - البحث في مدى اتباع الدارس منهجيته ومدى قدرته الإبداعية في اتباعها . وليس ثمة ما يضمن الحد الأدنى من التزام الدارس باتباع منهجيته سوى النقد والنقد الذاتي المستمرين . ومن جهة أخرى ، فإنه ينبغي التنبه إلى أن المنهجية ليست مجرّد مجموعة من القواعد والتعليمات المحددة والسهلة الاتباع ، وإنما هي ممارسة إبداعية ترتكز على فهم عميق لطبيعة الأمور وآليات الوجود . فهناك شروط موضوعية وتدريبية وذاتية للتمكن من ناصيتها واتباعها . فمن الضروري مثلاً أن تتدرب الذات العارفة على اتباع المنهجية بممارستها المنضبطة وإعادة إنتاج المعرفة السابقة بها ، بحيث تتشبع الذات بروحها وتتشكل جوهريا وفقاً لها . لكن المسألة ليست مسألة تدريب فحسب ، وإنما هي مسألة تنشئة أيضاً . وأعني بذلك أن قدرة الذات العارفة على اتباع المنهجية إبداعياً لا يتوقف على مدى تدربها على ذلك ، وإنما يعتمد أيضاً على طبيعتها العامة التي هي نتاج تنشئتها في بيئتها . إذ ينبغي مثلاً أن تكون الذات العارفة متحلية بحد أدنى من روح التمرد على السائد والشائع وبرغبة متأصلة في التجديد وبحس عميق بمادية الموضوع وعلاقاته الأنطولوجية وبحاجة موضوعية إلى المعرفة بحيث تشعر الذات بنداء داخلي يحثها على ممارسة المعرفة فتغدو هذه الرغبة بمثابة غريزة تحرك الذات . بذلك ، فإن اتباع منهجية ما ليس مسألة ميكانيكية منعزلة عن طبيعة الذات العارفة ، وإنما ثمة علاقة جدلية عميقة تربط هذه في تلك .

هـ – تدبّر مدى عمق نتائج المعالجة المعنية وترابطها المنطقي معاً ومدى قدرتها على تفسير الأحداث التاريخية والاجتماعية من منظور الواقع المعاش.

هذه إذاً هي الخطوات الرئيسية التي ينبغي اتباعها في تقويم المعالجات المختلفة للموضوعات التاريخية الاجتماعية من أجل الكشف عن مدى علميتها واقترابها من الواقع الموضوعي.

(٦ , ٦) الفيزياء بين المادية والوضعية

من المعلوم أن الفلسفة التي كانت شائعة بصورة عفوية في صفوف علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وكانت تنعكس في تأويلاتهم النظرية وممارساتهم العلمية، حتى حين كانوا لا يصرحون بها، هي فلسفة المادية الميتافيزيقية الميكانيكية. وكان عماد هذه الفلسفة وأساسها الفعلي ميكانيكا نيوتن التي أرسى نيوتن قواعدها في كتابة المبادىء Principia عام ١٦٨٧. أما الصورة الأنطولوجية التي انطلقت منها ميكانيكا نيوتن فقد تمثلت في أن العالم يتكون من مكان أقليدي مطلق وأزلي وأبدي ومن زمان مطلق لا يتأثر بشيء غيره، وأن هذا المكان يحتوي على حشد كبير، ربما لانهائي، من الجسيْمات المادية الصلبة والمطلقة أيضاً والتي تتحرك في المكان والزمان وفق قوانين نيوتن في الحركة والجاذبية تحت تأثير قوى لحظية متنوعة. وكان الظن السائد أن قوانين نيوتن قوانين أبدية مطلقة الصحة وصالحة لكل مكان وزمان، بمعنى لا يحدها حد في المكان والزمان. وكانت المادية الميتافيزيقية تعتبر كل شيء في الوجود، بما في ذلك الإنسان، مكوناً من هذه المكونات الأساسية بالذات وتعده مظهراً من مظاهر تفاعلها معاً وفق قوانين نيوتن. ومع أن المادية الميتافيزيقية وصلت أوجها في القرن الثامن عشر وأدت وقتها دوراً بارزاً في الصراع الآيديولوجي بين قوى الاقطاع وبين البرجوازية الثورية الناشئة، إلا أنها

عادت وازدهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أيدي بيشنر وفوغت وموليشوت وبولتسمان ودي بوا ريموند. بيد أن التطورات في فيزياء الربع الأخير من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين أدخلت المادية الميتافيزيقية في أزمة كانت انعكاساً دقيقاً للأزمة التي دخلت فيها الفيزياء الكلاسيكية. ففي ضوء نظرية ماكسويل في المجال الكهرمغناطيسي، بدأ يتضح أن مشروع اشتقاق الفيزياء برمتها من ميكانيكا نيوتن لن ينجح، وبدأ يحل محله التصور الكهرمغناطيسي للوجود المادي، والذي كان يطمح إلى اشتقاق وجود المادة وحركتها والجاذبية من قوانين ماكسويل ولورنتس في الكهرمغناطيسية. وبدأ يسود الاعتقاد لدى العلماء بأن المادة ليست سوى ظاهرة كهرمغناطيسية. ومع هذه التطورات بدأ يصعد نجم الوضعية على حساب المادية، ممثلة في إرنست ماخ وأفيناريوس وغيرهما. وما إن أحس الوضعيون والكانطيون وغيرهم من المثاليين بهذه الأزمة تنخر جسد الفيزياء الكلاسيكية حتى انقضوا على المادية يريدون تقطيعها وفصمها عن رفيق دربها، أعني العلم. إذ وجدوا في أزمة الفيزياء الكلاسيكية فرصة للنيل، لا من المادية الميتافيزيقية وحدها، وإنما للنيل من المادية في حد ذاتها وفي جميع صورها وأشكالها. لذلك، فقد خصص لينين فصلاً كاملاً، هو الفصل الخامس، من كتابه العظيم «المادية والنقدية التجريبية»، لدحض مقولات الوضعيين والكانطيين بصدد المادية وتوضيح موقف المادية الجدلية من أزمة الفيزياء. والملفت للنظر حقاً هو سعة الاطلاع التي يبديها لينين بصدد التطورات الفيزيائية في عصره وحداثة معرفته وعمقها. وقد بين لينين في كتابه المذكور أن ما ينطبق على المادية الميتافيزيقية في هذا الصدد لا ينطبق على المادية الجدلية، بل إن أزمة الفيزياء تعزز المادية الجدلية وتزيدها ارتباطاً بعلوم الطبيعة. فالمادية الجدلية لا تفترض شكلاً معيناً من الصور الانطولوجية للمادة ولا تتعصب لتصور علمي معين أو نظرية علمية معينة. فالكشف عن الأشكال المختلفة للمادة هو من اختصاص العلم نفسه،

وهي لا تتدخل في عمله بفرض رؤى معينة عليه يرفضها هو بطبعه المتطور. وهي تدرك جيداً أن أي فكرة وأي نظرية لا يمكن فصلها عن شروط نشوئها وتطبيقها وأنها بالضرورة لها حدودها التي لا بد وأن يتخطاها العلم في تطوره. فالمادية الجدلية لا تضع العلم ضمن قيود تحد من نموه، وإنما تؤكد ما يؤكده العلم ذاته، وهو ما أسماه لينين المادية الإبستيمولوجية، أعني الإقرار بأن هناك عالماً موضوعيا مستقلاً عن الذاتية الإنسانية أو أي ذاتية أخرى تتخيلها الفلسفة، وأن العلم يسعى إلى معرفة بنى هذا العالم وسيروراته وعلاقاته من دون فرض تصور مسبق عنها. هذا كل ما تستلزمه المادية الجدلية. فهي لا تحدد طبيعة الإلكترون مثلاً، وإنما تترك مسألة تحديده إلى العلم نفسه. لكنها تصر على أن للإلكترون وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الذاتية الإنسانية. كذلك فإن ما سمي آنذاك أزمة الفيزياء عزز البعد الجدلي للمادية الجدلية، حيث إنه أشار إلى أنه ليس هناك مطلقات ولا جدران مطلقة تفصل الموجودات المادية عن بعضها، وليس هناك قوانين مطلقة لا يتخطاها العلم. وهذا بالضبط ما سبق أن أشار إليه فريدريش إنغلز في كتابه العظيم «جدل الطبيعة». فالمادة لانهائية الطابع ولا تستنفد بشبكة واحدة من المفهومات النظرية.

الفصـــل السابــع

مسألة الالتزام في الممارسة الفكرية



(١ , ٧) نحن والانتفاضـــة

في هذه الأوقات البطولية، التي تشهد أعتى انتفاضة ثورية لجماهيرنا العربية في وجه الاحتلال والطغيان والاستعمار الاستيطاني منذ الثورة الجزائرية المجيدة... في هذه اللحظات المضيئة، التي تحمل من المعنى والنبل والقيمة الإنسانية ما تعجز عقود في كاملها عن حمله، وتتخطى فيها روح الإنسان أطر الضرورة البيولوجية والقصور الذاتي للتاريخ... في هذه الفترة الطافحة بالنبل والإنسانية، والتي تشهد ثورة جماهيرنا العظيمة في المحتل من أرضنا العربية ضد العدو العرقي الاستيطاني، يجد المفكر العربي نفسه في وضع محرج يصعب فيه حقاً التحليق في آفاق التجريد والتركيز على القضايا الفكرية البحتة وجماهير شعبه تضحي بأعز ما تملكه توكيداً للحرية والكرامة الإنسانية وتحدياً لقوى البربرية والدمار. فكيف نجرؤ أن نخوض معارك الفكر المجرّد ونتكلم عن كانط وهيغل ولوكاتش وهيدغر وألتوسير والأرض الفعلية المادية تحترق من تحت أرجلنا وتذكرنا بجذورنا الاجتماعية الغائرة في عمق أعماق المعاناة اليومية! ألا تتضاءل الأفكار التجريدية جميعاً أمام صرخات الحياة العيانية وصوت الجماهير الهادر؟ ألا تبدو مضحكة هزيلة تستحق الرثاء أمام الفلسفة العيانية التي تجسدها الجماهير الغاضبة الظامئة إلى الحرية والاستقلال والعدالة؟

إن المفكر يدّعي أنه في بحث محموم ودائب عن الحق والخير والجمال. ولكن، هل ينفرد ويتميز عن غيره في ذلك؟ وهل إن طريقه هي الطريق المثلى لتحقيق هذه الأهداف والوصول إلى المبتغى المنشود؟ وهل هناك حق وخير وجمال بمعزل عن الحياة الاجتماعية في تناقضاتها وتوتراتها وشروخها الممضة؟ هل يمكن أن يجد المفكر ما يبتغيه في عالم الفكر المجرّد وفي معزل عما تصنعه الجماهير من آيات البطولة والتحدي والتضحية؟ فأنى لنا أن نجد أجمل من روح التضامن ونقاء الوعي وقدسية الغضب التي تبديها الجماهير الشعبية في

لحظات التمرد والثورة على كل ما يكبل الروح الإنساني التواق إلى الحرية، وعلى كل ما يطمح إلى تجريد الذات الإنسانية من وعيها وإرادتها ووحدتها! وأنى لنا أن نجد ما يماثل صبو الجماهير الشعبية إلى الخير في محاولتها كسر قيود العسف والقهر والاستغلال من أجل تحقيق العدالة والسلام والمحبة الخلاّقة! وأخيراً وليس آخراً، فأنى لنا أن نجد فئة تفوق الجماهير الشعبية في حاجتها إلى الحق، إلى معرفة الحقيقة في جميع أبعادها! فكما قال أحدهم في منتصف القرن الماضي: «إن السؤال عما إذا كان من الممكن أن تنسب الحقيقة الموضوعية إلى الفكر البشري ليس سؤالاً يخص النظرية، وإنما هو سؤال عملي. إذ ينبغي على الإنسان أن يبرهن صحة فكره، أعني واقعيته وقدرته وماديته، في الواقع العملي. فالخلاف حول واقعية التفكير أو عدم واقعيته، حين يكون معزولاً عن الممارسة العملية، هو سؤال مدرسي Scholastic محض». وكما يقول في موضع آخر: «إن الحياة الاجتماعية هي في جوهرها عملية. وجميع الألغاز التي تجر النظرية نحو الصوفية تجد حلها العقلاني في الممارسة الإنسانية وفي استيعاب هذه الممارسة»... إلى أن يقول: «إن الفلاسفة لم يفعلوا حتى الآن سوى أن أوّلوا العالم بصور مختلفة. لكن النقطة الجوهرية تكمن في تغييره».

والحق أن الإجابة عن الأسئلة المطروحة أعلاه تعتمد على الموقف الذي يجسده المفكر: هل هو موقف مثالي يضع الفكر المجرد فوق كل اعتبار ويعتبره مكمن كل حقيقة وقيمة، أم إنه موقف مادي واقعي يعتبر الفكر المجرد صورة استكمالية لما يجيش في قلب الواقع الاجتماعي الحي من تناقضات ومعاناة وتوترات، ومن ثم يعتبره قوة أساسية من قوى هذا الواقع النابض؟ ولا يتوقع المرء أن تنشأ الأسئلة المطروحة من تربة الموقف الأول. فالموقف المادي الواقعي هو الوحيد الذي يتلمس بالفعل مشكلة العلاقة بين الفكر وبين الواقع الجماهيري، ومن ثم يؤدي إلى الشعور بالحرج لدى المفكر إذا كان فكره

معزولاً عن أحداث الواقع الجماهيري وموجاته. فهو يدرك أن التناغم المفقود بين فكره وبين حركة الواقع هو بمثابة شرخ بينه وبين كل من الحق والخير والجمال، وهي ما يدعي أنه يصبو إليها. وهو يدرك جيداً أن فكره يستمد حيويته ومضمونه الحي من الواقع الجماهيري، ومن ثم يغدو مدرسياً ويفقد قدرته على التطور بمعزل عن هذا الواقع.

أما المفكر المثالي، فهو لا يرى غضاضة في انفصام الفكر عن الواقع، حتى لو كان يملك نزعات وطنية في وجدانه. فهو يفصل جوهرياً بين ممارسته الوطنية وبين ممارسته الفكرية، ولا يرى أي ارتباط فعلي بينهما. إذ إنه لا ينظر إلى الممارسة الوطنية على أنها سعي عياني إلى الحق والخير والجمال، وإنما يعتبرها مجرد تعبير عن ولاء وجداني للفئة التي ينتمي إليها، مجرد تعبير عن موقف فئوي أخلاقي. فهو يفصل في النهاية بين الوجدان والفعل من جهة وبين الفكر من جهة أخرى، فصلاً تعسفياً مطلقاً. ويرى أن الممارسة الوطنية رديف للتحيز الفئوي لا أكثر، ومن ثم ينفي قضية الخير والحق والجمال من إطارها إلى عالم الفكر المجرّد. لذلك، لا تبرز لديه قضية التوافق بين ممارسته الفكرية وبين ممارسته الوطنية، فتأتي ممارسته الوطنية عمياء يسودها روح التعصب والكراهية وتأتي ممارسته الفكرية استتارية تبريرية تطمس الحقائق وتبرر القائم.

أما المفكر المادي الواقعي، فهو يدرك الارتباط العضوي القائم بين الفكر وبين الواقع، فتبرز لديه مشكلة علاقته بالواقع الجماهيري وتناغم فكره مع إيقاع هذا الواقع. وهو يدرك جيداً أن الفكر التجريدي يشكل مجرد لحظة في سيرورة الوعي الاجتماعي والتي تشكل كلاً متكاملاً، ومن ثم فإنه لا تقوم له قائمة بمعزل عن هذه السيرورة. فهو ينبع منها ويعود إليها؛ ينبع منها لأنه ينشأ تلبية لحاجات اجتماعية عميقة ومن ثنايا تناقضات الواقع الاجتماعي، ويعود إليها لأن

الواقع الاجتماعي هو محك كل فكرة وحقل تجسدها بوصفها قوة اجتماعية مؤثرة.

لذلك كله يرى المفكر المادي الواقعي لزاماً عليه أن تظل قضايا الجماهير الشعبية ماثلة في ذهنه، وأن يسعى باستمرار إلى تقمص روحها الخلاّقة وهمومها على صعيد الفكر، وألا ينتج الفكر إلا في ضوئها، حتى حين يعالج أكثر المسائل الفلسفية تجريداً، ومن ثم أن يمارس الفكر نضالياً، محاولاً دحض كل ما يمكن أن يشوه الواقع ويطمس حقائقه ويبرر ممارسات قوى الظلم والظلام فيه.

ولكن، برغم ذلك كله، وبرغم إدراكه أنه طرف في معركة حضارية طويلة الأمد لا تقتصر على انتفاضة أو ثورة بعينها، فإنه يظل قلقاً ومتوتراً ومعذباً؛ يظل يشعر بهذه الأسئلة تلح على ضميره وتنتظر فعلا وممارسة يليقان بها وبأهميتها؛ يظل يشعر بأنه ثمة ثغرة ونقص في علاقته بالواقع الجماهيري.

(٢ , ٧) معسكران من المفكرين

هناك العديد من أنماط المفكرين في العصر الحديث. لكنهم جميعاً ينتمون إلى معسكرين فقط لا ثالث لهما: فإما أن يكون المفكر إلى جانب جماهير الشعب، يمثل مصيرهم الكامن في وضعهم في الكل الاجتماعي، ويبلور تطلعاتهم وطموحاتهم، ويوفر لهم ما يحتاجون إليه من أسلحة وأدوات فكرية، ويجسد وعيهم الجمعي، وإما أن يكون (موضوعيا) ضد الجماهير، يبث روح اليأس في نفوسهم، ويكرّس القائم بطمس إمكانات التغيير وتغييب العلاقات الجوهرية وستر عورات الواقع وترسيخ قيم الموت والدمار بدلاً من قيم الحياة والبناء والتحرر، ويؤكد قيم الفئات المهيمنة حتى حين يلعنها ويشجبها

(كما يفعل هيرمان هسه، الروائي الألماني، في روايته الذائعة الصيت «ذئب البراري»).

معسكران، إذاً، لا ثالث لهما يتنازعان طبقة المفكرين على اختلاف ألوانهم وأصنافهم وأشكالهم. ولا يقتصر هذا التصنيف الثنائي على القرن العشرين، وإنما يمتد ليشمل الحقبة الحديثة برمتها، ابتداء بعصر النهضة الأوروبية وحتى يومنا هذا. فهو سمة جوهرية من سمات ثقافة الحقبة الرأسمالية الاشتراكية من تاريخ البشرية. ولربما كان تاريخ الثقافة الألمانية الحديثة هو أوضح مثال على هذه الثنائية وهذا الصراع؛ تلك الثقافة التي تضم بين ثناياها كارل ماركس وروزا لوكسمبورغ جنباً إلى جنب مع شوبنهاور وأدولف هتلر.

والمعسكران في صراع مستمر، لا على صعيد العلاقة بين جماعة فكرية وأخرى، ولا على صعيد العلاقة بين مفكر وآخر فحسب، وإنما أيضاً على الصعيد الداخلي للمفكر الواحد. فمهما كانت اعتقادات المفكر وقناعاته راسخة في ذاته، تظل النزعتان (المعسكران) تتنازعانه وتعرّضانه للتغيير والتحول. فكم من مفكر ابتدأ إلى جانب الجماهير وانتهى في المعسكر المضاد (مثلاً: آرثر كيستلر، وبارفوس، وجون شتاينبك، وكارل كورش، وريخارد فاغنر، وميشيل فوكو، والفلاسفة الجدد في فرنسا). ولربما كان خير تمثيل لهذا الصنف في الأدب العالمي هو شخصية دانتون في مسرحية غيورغ بيشنر «موت دانتون»، والذي انقلب من ثوري أصيل إلى مفكر وجودي عابث ومشلول الفعل والإرادة. كذلك، كم من مفكر ابتدأ في المعسكر المعادي للجماهير وانتهى يناضل إلى جانبهم (مثال ذلك: غيورغ لوكاتش الذي ابتدأ وجودياً وانتهى مادياً ثورياً، وناحوم تشومسكي، وإلى حدّ ما جان بول سارتر، وغلفانو ديلا فولبي).

ولعل أعمق (وأصدق) تمثيل للمفكر المعادي موضوعيا (لا ذاتيا)

للجماهير هو شخصية إيفان كرامازوف، أحد أبطال رائعة دستويفسكي «الاخوة كرامازوف».

فإيفان كرامازوف يمثل واقعاً فعلياً وتياراً حضارياً حقيقياً في الحضارة الحديثة، وبخاصة في مجتمعات العالم الثالث. إنه، في واقع الحال، يمثل تزامن نهاية سيرورة حضارية معينة مع بدايتها. وهو يتسم بالآتي:

١ . الإيمان بلاتاريخية التاريخ (تكراره الممل).
٢ . الإيمان بأن التقدم هو سمة عارضة في حياة البشر على صعيدي الفرد والجماعة كليهما.
٣ . الرفض المطلق للعالم باسم عذاب البشرية.
٤ . التأرجح بين الشفقة عديمة الجدوى والقسوة النابعة من اليأس.
٥ . ممارسة العنف العشوائي الاعتباطي.
٦ . الالتزام بمنطق استعلائي يقسم البشرية بصورة مطلقة إلى صفوف خلقت لتحكم وأغلبية ضعيفة فاسدة خلقت لتستعبد.
٧ . الإيمان بأن الأغلبية لا تستحق الحرية لأنها لا تستطيع تحملها.

وفي المقابل، لدينا أنموذج تاريخي حقيقي يقدم البديل لإيفان كرامازوف في كل هذه السمات، وهو الثوري الأميركي اللاتيني إرنستو تشي. فهو يتسم بالآتي:

١ . الإيمان بجدلية التاريخ وحقيقة التقدم التاريخي.
٢ . رفض الواقع الراهن باسم المستقبل الممكن.
٣ . الإيمان بالعلم والجماهير في وحدتهما الجدلية أداة للتغيير ومرشداً وقاعدة للرفض.
٤ . إحلال الغضب الثوري العقلاني محل الشفقة والعنف العشوائي.
٥ . الإيمان بأن البشر سواسية كأسنان المشط، وبأن جميع البشر أهل للحرية

من حيث المبدأ ومتى توافرت الشروط المادية والأخرى المعنوية الملائمة لذلك.

٦ . الإيمان بأن الحرية هي جوهر الإنسان في التاريخ، أي «أن الحرية هي فكرة الروح التاريخي»، كما عبر عنها فيلسوف الجدل غيورغ فلهلم هيغل.

ونرى هاتين النزعتين الأساسيتين منعكستين بوضوح في المواقف المتباينة للمفكرين في بلادنا من الانتفاضة الشعبية العظيمة التي تدور رحاها في فلسطين ضد العدو الصهيوني العرقي. فالذين ينتمون إلى معسكر إيفان كرامازوف يرون فيها إما انتفاضة يأس عشوائي لا يرجى منه خير ولا ينتج عنه شيء إيجابي، وإما انتفاضة مسيّرة تحركها أيدي خفية شريرة لغايات في نفس يعقوب، وكأن الجماهير دمى لا تشعر ولا تتحرك إلا بأوامر من السادة السياسيين والمفكرين.

أما الذين ينتمون إلى معسكر إرنستو تشي، فيرون فيها ثورة ضد قيم الموت والدمار واليأس وتعبيراً جليا عن إرادة الحياة والمحبة والأمل. فلا يمكن أن يكون مثل هذا التحرك الجماهيري الهادف والمنظم ذاتياً تعبيراً عن اليأس. فاليأس يدفع الناس في العادة إلى الاستكانة والقبول بالأمر الواقع والجبن الفردي أو إلى الإرهاب العشوائي الجنوني، لا إلى البسالة والتضحية ولا إلى رفض القائم ومحاولة تغييره عمليا.

(٣ , ٧) دور الالتزام في إنتاج المعرفة

ندّعي أن الالتزام الاجتماعي التاريخي (أو الطرفية) يشكل شرطاً أساسياً من شروط الولوج المعرفي في الموضوعات الاجتماعية، حيث إنه يمكن الدارس من استبطان هذه الموضوعات ورؤيتها من الداخل. فثمة كثير من أبعاد هذه الموضوعات وتفصيلاتها يظل خافياً عن عيان الدارس ما لم يشارك وجدانيا في إعادة بنائها ونقضها في آن. ومن جهة أخرى، فإنه ينبغي التنبيه إلى أن الالتزام لا يناقض الموضوعية في الأحكام بالضرورة. فكوني طرفاً في نزاع لا يعني

بالضرورة عجزي عن فهم النزاع وعناصره فهما موضوعيا وعن إطلاق الأحكام الموضوعية بصدده. فلو كان الحال كذلك، لانعدمت إمكانية الموضوعية في الأحكام والمعرفة، حيث إن الالتزام يدخل في صورة أو أخرى في كل فعل معرفي. فالموضوعية لا تعارض الذاتية بالضرورة وفي جميع الأحوال، لكنها تعتمد على موقع الذات العارفة والمنتجة للمعرفة (موقع طرف النزاع) في الكل الاجتماعي التاريخي. فثمة أطراف في النزاع الاجتماعي من مصلحتها طمس الحقائق التاريخية عن نفسها وعن غيرها. لذلك نراها تمارس الفكر والحياة وفق بنية آيديولوجية تزيف الواقع وتغيّب الكثير من علاقاته وتطمس الكثير من حثيثياته وحقائقه. بيد أنه ثمة أطراف أخرى في النزاع يكون من مصلحتها معرفة الواقع في جوهره والكشف عن بنيته الداخلية وديناميته وبعده التاريخي. ولا يعني ذلك أن هذه الأطراف تكون قادرة في جميع الأحوال على تطوير المنهجية العلمية الملائمة لاستنطاق الواقع ومعرفته. فتطوير مثل هذه المنهجية يعتمد أيضاً على ظروف اجتماعية تاريخية أخرى. وبصورة خاصة، فهو يعتمد على درجة الرقي الحضاري والفكري التي وصلت إليها هذه الأطراف. ما نعنيه إذاً لا يتعدى القول ان كون مصلحة طرف من أطراف النزاع في اتجاه معرفة الواقع هو شرط أساسي من شروط الموضوعية في الفكر وإطلاق الأحكام، لكنه ليس الشرط الوحيد لذلك. وبصورة عامة، فإنه يمكن القول ان الأطراف التي يكون من مصلحتها تغيير الواقع في اتجاه التقدم يكون من مصلحتها أيضاً معرفة الواقع في جوهره، ومن ثم تطوير منهجية علمية ملائمة لاستنطاقه وإنتاج المعرفة بصدده.

والحق أن مسألة العلاقة بين الذاتية وبين الموضوعية هي واحدة من المسائل الرئيسية في الفلسفة، وبخاصة الفلسفة الأوروبية الحديثة. أما الحل الذي اقترحناه أعلاه فنجد بذوره في الفيلسوف الألماني العملاق، غيورغ هيغل، وإن كان الحل الذي قدّمه هيغل حلاً مثالياً ينافي العلم، المادي في جوهره. ونجد

الحل في صورة أكثر مادية وواقعية في كتاب الفيلسوف المجري الكبير، غيورغ لوكاتش، الموسوم باسم «التاريخ والوعي الطبقي» (١٩٢٣)، وإن كان طرح لوكاتش أيضاً لا يخلو من المثالية الهيغلية. ويتمثل حل لوكاتش في الآتي: رأى لوكاتش أن الشرط الجوهري لفهم الظاهرات التاريخية في موضوعيتها هو فهمها بوصفها جزءاً لا يتجزأ من الكل الاجتماعي الذي أنتجها، أي فهمها في علاقاتها الضرورية الجدلية ضمن الكل الاجتماعي. ومن ثم، فقد اعتقد أنه ما لم تكن الذات الاجتماعية العارفة في موقع ضمن الكل الاجتماعي يؤهلها لمعرفة هذا الكل وإدراكه في تشابكه الجدلي الضروري وما لم تكن تمثل هذا الكل في صميمها وفي منهجيتها بحكم موقعها الاجتماعي، فإنها لن تتمكن من معرفة واقعها وتاريخها بصورة موضوعية. وقد استعمل لوكاتش مفهوماً هيغلياً لوصف الذات القادرة على معرفة الكل الاجتماعي وتمثله، وهو مفهوم «الذات – الموضوع للتاريخ» The Subject-Object of History. ثم إنه اعتبر الطبقة العاملة الصناعية هي الذات – الموضوع للتاريخ.

(٤ , ٧) صنفان من الوعي الثقافي

إن الأدب ليس شكلا من أشكال المعرفة، وإن كانت المعرفة تدخل في تشكيله، وإن كان يمثل لحظة من لحظات إدراك المعرفة. لكنه في واقع الحال شكل من أشكال الوعي ووسيلة من وسائل تجسيده وتطويره. ولقد جادلنا في البند السابق في اتجاه بيان أن الالتزام هو شرط أساسي من شروط موضوعية المعرفة. وها نحن نجادل هنا في اتجاه بيان أن الالتزام هو شرط أساسي من شروط إنتاج الوعي الصادق والنافذ. فشتان بين وعي المناضل الملتزم وبين وعي المستكين! فالوعي النضالي هو وعي جدلي مجهز بحكم نضاليته بالأدوات الروحية اللازمة للانتقال من السطح المغترب إلى الباطن في تناقضاته، ومن ثم فهو مهيأ للكشف عن فضاء إمكانات الواقع. أما الوعي المستكين فهو وعي

اغترابي مستلب يعكس مباشرة السطح بزيفه ومثاليته الكاذبة، ومن ثم فهو يظل على السطح لا يبرحه ويعمد إما إلى نفي الباطن في تناقضاته الداخلية واعتبار السطح مجمل الوجود وإما إلى وضع الباطن خارج إطار الوعي والمعرفة. فهو ينزع إلى تبرير الواقع اللحظي والعمل على إدامة حاله ضمناً بتشييء عالم الإنسان وتجريده من عضويته وتاريخيته. فهو يكرس النظرة الاغترابية التي تفصل فصلاً مطلقاً بين النواتج الاجتماعية وبين الفاعلية البشرية المنتجة وتكسب الأولى استقلالية طبيعية وديمومة شيئية، ومن ثم تهمش الثانية وتحيلها مجرد عنصر من عناصر الأولى وتضعها على المستوى الأنطولوجي ذاته للعناصر الأخرى.

ونرى هذا الاختلاف الكيفي بين الموقف النضالي وبين الموقف المستكين جليا في الفلسفة الألمانية وفي الأدب والتأريخ الفرنسيين في القرن التاسع عشر.

وعلى سبيل المثال، فثمة فرق كيفي من حيث المنهجية بين الرواية الفرنسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر وبين نظيرتها في النصف الثاني من القرن ذاته. إذ سادت في النصف الأول منه ما أسماه الناقد المجري غيورغ لوكاتش منهجية الواقعية النقدية. لكن هذه المنهجية انقلبت في النصف الثاني منه إلى ما يسمى منهجية الطبائعية Naturalism. وقد مثل الواقعية النقدية أونوريه دي بلزاك وستيندال. أما الطبائعية فقد مثلها غوستاف فلوبير وإميل زولا وغي دي موباسان. ويتلخص الفرق الجوهري بين المنهجيتين في أن الواقعية النقدية انطلقت من وجهة نظر المشارك في الأحداث التاريخية، في حين أن الطبائعية مثلت وجهة نظر المشاهد البعيد عن الأحداث والذي لا يؤهله وضعه لرؤية بواطن الأمور ولا لربط عالم الإنسان في منتج هذا العالم (الأفراد والجماعات الإنسانية). وتكون نتيجة تجريد عالم الإنسان من جوهره الإنساني والمتمثل في تشييء العلاقات الإنسانية أن يجرّد الأفراد من إنسانيتهم ويختزلوا إلى مجرّد ذرات بيولوجية منعزلة عن بعضها وتتفاعل معاً بصورة عشوائية اعتباطية بفعل قوى عمياء لاواعية ولاعقلانية في جوهرها تتقاذفها ذات اليمين وذات اليسار، شأنها

في ذلك شأن جزيئات الغاز في تفاعلاتها الفيزيائية والكيميائية. ولإدراك ذلك، فما علينا سوى عقد مقارنة بسيطة بين الواقعي النقدي ليو تولستوي وبين الطبائعي غي دي موباسان من حيث معالجة كل منهما للمجتمع وطبيعة الشخوص في رواياتهما. فثمة برودة تفزع في الكيفية التي يصف بها موباسان شخوصه ويعلق عليها. فهو يتكلم عنها باشمئزاز واضح ينم عن احتقار شديد للإنسان النمطي ويأس من البشرية وقدراتها. أما تولستوي (ودوستويفسكي أيضا) فهو يخلق شخوصه في جو مفعم بالحب المتوهج ويتعاطف مع أكثرها أذى وشراً بحكم إنسانيتها. لذا نرى أنه فيما يعمد موباسان إلى تشييء البشر، فإن تولستوي يؤنّس الأشياء ذاتها، فيثير فينا عاطفة الحب والحنان حتى بصدد الأشجار والحيوانات والأشياء.

ولعل السبب الرئيسي في هذا الاختلاف المنهجي يكمن في الروح النضالي الذي يتخلل الواقعية النقدية، والذي تكاد تخلو منه الطبائعية كلياً. إذ يمكن القول أن الواقعية النقدية مثلت وعي الطبقات الوسطى الفرنسية في مرحلة صعودها الثوري ونضالها الاجتماعي ضد الطبقات الاقطاعية وما مثلته الأخيرة من استبداد وضيق أفق وقيود بالية متخلفة. أما الطبائعية فقد مثلت الوعي الزائف الاغترابي لهذه الطبقات في المرحلة التي تلت ثورات ١٨٤٨، والتي فقدت فيها روحها النضالي بعد أن تم لها ما كانت تصبو إليه من هيمنة في المجتمع الفرنسي وبعد أن شهدت بأم عينها ظهور الطبقات العاملة بوصفها قوة سياسية مستقلة في أحداث ١٨٤٨ الثورية.

وبطبيعة الحال، فإن منطق أحداث ١٨٤٨ الثورية لم يقصر أثره على الرواية الفرنسية، وإنما نجده أيضاً بجلاء في علم التأريخ الفرنسي (ميشليه من جهة وريتان وتين من جهة أخرى)، وفي الفلسفة الألمانية (كانط وفخته وهيغل من جهة وشوبنهاور من جهة أخرى)، وفي الفلسفة المادية الميتافيزيقية بعامة

(ماديو القرن الثامن عشر من جهة وماديو النصف الثاني من القرن التاسع عشر من جهة أخرى)، وفي غير ذلك أيضاً.

(٥ , ٧) إيقـــاع النضـــال

للنضال إيقاع مميز نلمسه في جميع مظاهر الوعي من شعر وفلسفة وموسيقى ورواية ورسم ونحت. فاقرأ مثلاً قصائد سميح القاسم الأخيرة، تلمس فيها بجلاء إيقاع الانتفاضة الشعبية البطولية التي تدور رحاها هذه الأيام على أرض فلسطين العربية. ولكم ذكرني إيقاع هذه القصائد المؤثرة بإيقاع الأغنية الألمانية الكلاسيكية، أو ما يسمى «الليدر» Lieder، والتي بدأ ازدهارها في عصر الثورة الفرنسية الكبرى والنهضة القومية الألمانية في مطلع القرن الماضي – عصر البطولة الذي تغنى به بيتهوفن على صعيد الموسيقى، وغيته وشيلر على صعيد الأدب، وفخته وهيغل على صعيد الفلسفة – واستمر حتى وصل إلى أوجه في شوبرت في العشرينات من القرن الماضي. فثمة تشابه كبير في الإيقاع بين قصائد القاسم المذكورة وبين «ليدر» شوبرت بالذات؛ وهذا برغم أن شوبرت لم يكن منخرطاً في النضال المباشر ضد قوى الاقطاع الأوروبي على غرار انخراط سميح القاسم في النضال اليومي ضد العدو الصهيوني. فشوبرت كان فناناً مسالماً غير مسيّس. لكن الإيقاع البطولي للثورة الفرنسية والفتوحات النابليونية وجد طريقه إلى موسيقاه لأصالتها وارتباطها العضوي مع النبض التاريخي للواقع الحي.

وبطبيعة الحال، فإن مسألة الإيقاع ليست مقتصرة على النضال وحده. فللهزيمة واليأس إيقاعهما أيضاً. قارن مثلاً بين قصيدة إليوت (الشاعر الأميركي الإنجليزي) المشهورة، «الأرض اليباب»، التي نشرها إليوت في مطلع العشرينات من هذا القرن، مع الموسيقى التي ألفها الموسيقار النمساوي المعروف، أرنولد شينبرغ Schonberg، في الفترة ذاتها، تجد تشابهاً في الإيقاع

بينهما، برغم اختلاف اللغة الفنية والبيئة بينهما. فكلا العملين يعكس إيقاع هزيمة الثورة الاجتماعية في أوروبا الغربية وتشرذم الذات وانطوائها بفعل هذه الهزيمة.

ولعله من الطبيعي أن تنعكس روحية الأحداث التاريخية وإيقاعها في الأدب والموسيقى بالنظر إلى ارتباطاتهما الوجدانية العميقة. لكن هذه الروحية تنعكس أيضاً في الفكر المجرّد، وفي الفلسفة بصورة خاصة. فقد لاحظ الكثيرون إيقاعاً بارزاً في كتابات هيغل الفلسفية، وفي مقدمتها كتابه «ظاهراتية العقل» Phenomenology of Mind، ذكرهم بإيقاع أحداث الثورة الفرنسية العظمى وامتدادها النابليوني. ويقال إن هيغل كان في طور وضع اللمسات الأخيرة على «ظاهراتية العقل» حين اقتحمت قوات نابليون مدينة يينا Jena الألمانية، حيث كان يعيش هيغل، بعد أن ألحقت الهزيمة بالقوات البروسية (الألمانية) الإقطاعية الطابع والقيادة. ويقال إن هيغل اعتبر هذا التزامن ذا دلالة خاصة، حيث إنه كان يعتبر نابليون آنذاك التجسيد التاريخي الحي لروح العالم Weltgeist مثلما كان يعتبر فلسفته التجسيد النظري لهذا الروح. وتقول بعض الروايات إن هيغل شاهد نابليون يدخل مدينة يينا وهو يمتطي صهوة حصانه، فترك هذا المشهد أثراً بالغاً على هيغل حتى إنه وصف نابليون بأنه روح العالم على ظهر حصان. والحق أن صفحات هذه الرائعة الفلسفية (ظاهراتية العقل) تتفجر نضالاً وثورة على القيود الإقطاعية البالية.

كذلك لاحظ الكثيرون تشابهاً كبيراً في الإيقاع بين كتابات هيغل وبين موسيقى معاصره العظيم بيتهوفن. ورأى بعضهم الجدل الهيغلي ذاته منعكساً في موسيقى بيتهوفن، وبخاصة في سيمفونياته ورباعياته الوترية String Quartets، والتي اعتبروها صوراً فنية أخاذة للجدل الهيغلي ومغامراته التاريخية.

ولعله من المفيد أيضاً عقد مقارنة ما بين موسيقى بيتهوفن وفلسفة هيغل من

جهة وبين أدب معاصرهما العملاق، شاعر ألمانيا الأكبر غيته، من جهة أخرى. ففي هذا الأخير أيضاً، وبخاصة في رائعته الدرامية «فاوست» Faust، نلمس إيقاعاً يكاد يكون انعكاساً أدبيا خالصاً للجدل الهيغلي. كذلك، فإن خط التطور الذي يبديه أدب غيته يذكرنا كثيراً بخط التطور الذي تبديه موسيقى بيتهوفن: من تفاعل مباشر مع الأحداث الثورية واضطرام العواطف النضالية في الفترة ما قبل هزيمة نابليون على يد قوى الإقطاع الأوروبي، إلى نوع من الصفاء الصوفي واليوتوبيا الاشتراكية Socialist Utopia التي تبشر ببزوغ فجر جديد من التناغم الاجتماعي وروح الإخاء بين بني البشر (قارن مثلاً المشاهد الأخيرة من المجلد الثاني من «فاوست» مع الحركة الأخيرة من سيمفونية بيتهوفن التاسعة) ما بعد هزيمة نابليون.

ونلحظ الإيقاع النضالي المذكور بجلاء أيضاً في كتاب لوكاتش (الفيلسوف المجري) المعروف «التاريخ والوعي الطبقي». والحق أن نص لوكاتش هذا يتفجر بإيقاعه، إن جاز التعبير، حتى إنه يمكن القول ان الإيقاع يحتوي من الحقيقة الثورية ما يعجز المضمون الفكري (المشوب بالمثالية) نفسه عن احتوائه.

ونلفت نظر القارىء إلى أن لوكاتش كان قد وضع مكونات كتابه هذا (وهو مجموعة من المقالات المكثفة) في الفترة الواقعة ما بين ١٩١٩، ١٩٢٣، وهي الفترة التي شهدت انتصار ثورة أكتوبر في روسيا، وانتفاضة عمال ألمانيا، والثورة الاشتراكية في بلده هنغاريا (المجر). فجاء كتابه انعكاساً جليا في إيقاعه لهذه الأحداث المصيرية. ولعل هذا الإيقاع الثوري الدافق كان له دور في صون لوكاتش من الانزلاق إلى متاهات المثالية اليائسة والتي انزلق إليها بعض معاصريه من كبار المفكرين الألمان الثوريين، مثل: كارل كورش ومفكري مدرسة فرانكفورت الشهيرة (ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، هيربرت ماركوزه، يورغن هابرماس).

وينبغي الإشارة إلى أن الإيقاع لا يأتي بالضرورة منسجماً مع المضمون. ففي حال الروائي الروسي العملاق، فيدور دستويفسكي، مثلاً، يبدو المضمون في رواياته المتأخرة محافظاً ولاعقلانياً للغاية (تفوح منه رائحة البخور والخرافة). أما إيقاعه، فهو على النقيض من ذلك تماماً. إذ إنه يتفجر ثورية وتمرداً وجراءة في تحدي قدس أقداس السائد. وهذا الإيقاع الثوري هو الذي يكشف السر الفني لدستويفسكي ويساعدنا في قراءة نصوصه بما يضمن نفاذنا إلى القلب المستتر للمضمون.

وفي الفكر العربي المعاصر، نجد مثالاً ساطعاً على هذا التناقض بين الإيقاع وبين المضمون في المفكر المغربي المعروف محمد عابد الجابري. فمضمونه متردد ويشوبه كثير من المثالية الجبانة المستترة التي يتسم بها الفكر الغربي في القرن العشرين. إذ يمكن القول ان الجابري يعرض في كتاباته كانط وهيغل في ثوب ليفي شتراوس وميشيل فوكو. أما إيقاعه، فأمر آخر. فهو يختلف جذريا عن إيقاع مفكري فرنسا المحدثين. فالحق أنه إيقاع ثوري نضالي يتنافى مع المنهجيات المثالية الأوروبية التي يلجأ إليها الجابري. ولعل هذا التناقض يعكس التناقض الخطير القائم بين الوظيفة التاريخية وبين الطبيعة الطبقية للإنتلجنتسيا العربية في العصر الحديث.

هذا الكتاب

لعل في مقدمة المهمات الملقاة على عاتق القوى الاجتماعية العربية المعنية بالتنمية والتقدم استيعاب مقومات التجربة الحضارية الغربية الحديثة والقبض على الجوهر التنموي لهذه التجربة حتى يتسنى لنا أن نعيد إنتاجه في الظروف السائدة في بلادنا. ولما كان إنتاج العلم يحتل مركز الصدارة في الثقافة الغربية الحديثة، بات من الضروري فهم هذه العملية من حيث بنيتها الداخلية وشروطها ومقوماتها ومكامنها وآثارها الفلسفية والاجتماعية والتاريخية، حتى يتسنى لنا القبض على جوهر العملية التنموية الحديثة. فلا سبيل الى التنمية والتقدم من دون تخطيط، وبصورة خاصة تخطيط إنتاج العلم والمعرفة. ولا سبيل الى مثل هذا التخطيط من دون إدراك طبيعة إنتاج العلم والمعرفة من الجوانب المذكورة أعلاه، وهي الجوانب التي يركز عليها هذا الكتاب.

إنها محاولة لدراسة المعرفة بوصفها سيرورة اجتماعية معقدة ترتبط عضويا بالكل الاجتماعي بصراعاته وتشابكاته المتعددة، ومن ثم ترتبط بمسألة النهوض الحضاري العربي ومسألتي النضال والتقدم.

الجمعية العلمية الملكية
ص.ب ٩٢٥٨١٩ - عمان - الاردن

المؤسسة العربية للدراسات والنشر
ص.ب ٩١٥٧ - عمان - الاردن